

Serghei Bulgakov



Ortodoxia



PAIDEIA

Colecția de studii și eseuri

Redactor: Marina Sabados

© Editura Paideia, 1994

701341 București, România

Str. Tudor Arghezi nr.15, sector 2

tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47

fax: (00401) 212.03.48

e-mail: paideia @fx.ro

www.paideia.ro

*Această carte reproduce textul lucrării
"Ortodoxia", de Sergiu Bulgakoff,
apărută la Sibiu în 1933,
în traducerea lui Nicolae Grosu*

ISBN 973-9131-26-3

Serghei Bulgakov

ORTODOXIA

Traducere de Nicolae Grosu

EDITURA PAIDEIA

– 1997 –

PREFAȚA AUTORULUI LA EDITION ROMÂNESCĂ

Cartea care se prezintă acum cititorului român cu titlul *Ortodoxia*, a fost scrisă în limba franceză, în urma invitației editurii F. Alcan din Paris, în seria "Les Religions". Ea a avut în vedere, îndeosebi, pe cititorul francez, căruia Ortodoxia îi este puțin sau deloc cunoscută. De aceea, în ea e urmărit un paralelism între Ortodoxie și confesiunile creștine din Occident - Catholicismul și Protestantismul - ceea ce poate nu ar fi avut loc în așa măsură, dacă lucrarea ar fi fost adresată direct ortodocșilor. La aceasta trebuie să adăugăm că autorul a fost obligat să dea o expunere limitată. Totodată, el a trebuit să-i caute o formă cât mai accesibilă. Astfel se explică aspectul exterior al cărții, care se remarcă prin lipsa citatelor patristice. De aici însă nu rezultă că autorul ar nega însemnătatea tradiției Sfinților Părinți. Dimpotrivă, tocmai spre aceasta năzuiește el în lucrarea sa. Lacuna aceasta este cerută de necesități exterioare. Tot așa se explica lipsa bibliografiei teologice. Dificultatea principală în înțelegerea cărții provine din nevoia concentrării materialului. Unele capitole ar fi putut, și uneori ar fi trebuit, să fie mai dezvoltate. La întocmirea planului lucrării autorul a fost însuflețit de dorința de a satisface cerințele cititorului *contemporan* și de a răspunde problemelor, care se ridică cu tărie în fața conștiinței creștine actuale. De aici, atenția acordată chestiunilor eclesiologice (în special învățaturii despre tradiție, despre autoritatea exterioară și infailibilă în Biserică etc.), chestiuni care alcătuiesc miezul neînțelegerilor actuale dintre confesiunile creștine. Pe de altă

* Autorul face excepție numai față de propriile-i lucrări, tocmai cu scopul de-a arăta că-n ele cititorul poate găsi o dezvoltare a unor păreri speciale, care în text sînt menționate pe scurt și totodată pentru a atrage atenția teologilor europeni asupra lucrărilor scrise în limba rusă relativ la acestea.

parte, capitole speciale au fost consacrate problemelor sociale ortodoxe, care *de obicei* nu sînt tratate în lucrările dogmatice (concepția Ortodoxiei despre stat, proprietate ș.a.). Din contră, capitolele în care se expune învățătura generală catehetică a Ortodoxiei, cu asemănările și deosebiri ei față de celelalte confesiuni, au fost tratate mai pe scurt. Ca teolog ortodox, autorul caută să se mențină pe terenul tradiției bisericești, în care el vede o normă de conducere în preocupările de natură teologică. Pentru el această normă e o tradiție vie, care trăiește cu adevărat. Ea nu-i numai ceva moștenit, nu-i numai un fapt istoric, ci și principiu creator, un act care se săvîrșește continuu în viața Bisericii, una, neîntreruptă și de Dumnezeu inspirată. De aceea tradiția nu trebuie socotită numai ca un dar strămoșesc, ci și ca un act care se realizează în vremea noastră. În acest sens, nu-i întîmplător că lucrării de față i s-a dat nota actualității. Există un modernism greșit, de care, cu drept cuvînt, conștiința religioasă și adevărata tradiție trebuie să se ferească. Există însă în om aspirații legitime și necesare ca el să înțeleagă tradiția *timpului său* și să caute în ea călăuza conștiinței *contemporane*, fiindcă "vremurile și anii sînt puși în puterea lui Dumnezeu și nici un veac nu-l scapă din vedere. Domnul nostru Iisus Hristos cheamă în Biserica Sa toate popoarele și fiecăruia-i dă un dar și-o misiune, atît în viața generală, cît și-n cea particulară, în vederea creației teologice. Fie ca întîlnirea cugetării teologice ruse cu cea românească să aducă roade cît mai îmbelșugate spre folosul lor reciproc și spre mărirea Sfintei Biserici Ortodoxe.

Paris, 21 Martie 1933.

*Arhiepiscopul SERGHEI BULGAKOV,
de la Institutul rus de teologie ortodoxă*

BISERICA

Ortodoxia este Biserica lui Hristos pe pământ. Biserica lui Hristos nu este o instituție; ea este o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt. Lumina învierii lui Hristos strălucește peste Biserică și o umple cu bucuria învierii, a triumfului asupra morții. Mântuitorul înviat trăiește cu noi și viața noastră în sînul Bisericii este o viață tainică în Hristos. "Creștinii" poartă acest nume tocmai pentru că sînt ai lui Hristos; ei trăiesc în Hristos și Hristos trăiește în ei. Întruparea nu este numai o idee sau o doctrină; ea este înainte de toate un eveniment care s-a produs odată în timp, dar care posedă toată puterea în eternitate. Și această Întrupare perpetuă, în măsura în care este o unire perfectă, indisolubilă, deși neamestecată, a celor două naturi – natura divină și natura umană – formează Biserica. Biserica este Trupul lui Hristos, întrucît ea intră într-o unitate de viață cu El. Se exprimă de obicei aceeași idee, dîndu-se Bisericii numele de Logodnica lui Hristos sau de Mireasa Cuvîntului: raporturile dintre logodnici sau dintre soți, considerate în plenitudinea lor pre-eternă, constau într-o unitate de viață perfectă, care nu exclude realitatea diferenței lor; este o unire de doi în unul singur, care nici nu se dizolvă de dualitate, nici nu se absoarbe de unitate. Biserica, în calitate de Trup al lui Hristos, nu este Hristos–Dumnezeu–Omul; ea nu este decît umanitatea Lui; ea este însă viața în Hristos și cu Hristos, viața lui Hristos cu noi: "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20). Dar Hristos nu este numai o Persoană divină. El este "una din persoanele" Sfintei Treimi, viața sa este consubstanțială cu Tatăl și

cu Duhul Sfânt. Iată pentru ce Biserica, privită ca viață în Hristos, este deopotrivă o viață în Sfânta Treime. Trupul lui Hristos trăiește în Hristos și prin aceasta el trăiește în Sfânta Treime. Hristos este Fiul. În el noi învățăm să cunoaștem pe Tatăl, sîntem adoptați de Dumnezeu, către care strigăm: "Tatăl nostru".

Iubirea lui Dumnezeu, iubirea Tatălui pentru Fiul și a Fiului pentru Tatăl, nu este o simplă calitate ori o relație, ci posedă ea însăși o viață personală, este hipostatică. Iubirea lui Dumnezeu este Sfîntul Duh, care purcede de la Tatăl la Fiul și se odihnește peste El. Fiul nu există pentru Tatăl decît în Sfîntul Duh, care se odihnește peste El: asemenea Tatăl își manifestă iubirea către Fiul prin Sfîntul Duh, care este unitatea de viață a Tatălui și a Fiului. Acesta este locul Sfîntului Duh în Sfînta Treime.

Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, trăind din viața lui Hristos, este prin acest fapt domeniul, în care este prezent și în care lucrează Sfîntul Duh. Să spunem mai mult: Biserica este viața prin Duhul Sfînt, deoarece ea este Trupul lui Hristos. Iată pentru ce se poate defini Biserica – o viață binecuvîntată în Sfîntul Duh; se spune uneori și că ea este Sfîntul Duh trăind în umanitate.

Această doctrină, pe care am expus-o, s-a manifestat și în istorie. Biserica este opera Întrupării lui Hristos, este însăși această Întrupare: Dumnezeu își asimilează natura umană și natura umană își asimilează viața divină; este îndumnezeirea (θεωσις) naturii omenesti, consecință a unirii celor două naturi în Hristos. Dar opera de penetrare a umanității de către spiritul Bisericii nu s-a împlinit numai în virtutea Întrupării, sau numai prin Înviere. "Vă este de folos ca să Mă duc Eu (la Tatăl)" (Ioan 16, 7). Această operă presupune trimiterea Sfîntului Duh, Cincizecimea, care a fost împlinirea Bisericii.

Sfântul Duh, în formă de limbi de foc, s-a coborât în lume și s-a odihnit peste Apostoli. Unitatea acestora, unitatea celor doisprezece, prezidată de Sfânta Fecioară, reprezintă întregul neamului omenesc. Limbile de foc au rămas în lume și formează comoara darurilor Sfântului Duh, care sălășluiește în Biserică. În Biserica primară, Apostolii transmiteau darurile Sfântului Duh, după botez, într-un chip învederat pentru toți; ceea ce corespunde în zilele noastre acestui fapt, este "pecetea darului Duhului Sfânt", ce se acordă în taina Mirungerii.

Deci, Biserica este Trupul lui Hristos; prin Biserică noi participăm la viața divină a Sfintei Treimi. Ea este viața în Hristos, care viață rămîne în mod indisolubil unită cu Sfânta Treime; ea este viața în Duhul Sfânt, prin care noi devenim fiii Tatălui, care strigă în sufletele noastre: "Ava, Părinte", și care ne arată pe Hristos trăind în noi. Pentru aceasta, înainte de a studia definiția și manifestarea ideii de Biserică în istorie, trebuie să înțelegem Biserica, drept un dat divin, rămînînd în ea însăși și identică ei înseși, ca expresia voinței lui Dumnezeu, care se realizează în lume.

Biserica există, ea este "dată" într-un anumit înțeles, independent de formația ei istorică; ea se formează pentru că deja există despre ea un plan divin, supraomnesc. Ea este în noi, nu atât ca instituție sau societate, ci mai ales ca o anumită evidență spirituală, o experiență specială, o viață. Predicarea creștinismului primitiv este anunțarea triumfătoare și plină de bucurie a acestei vieți noi. Viața nu se poate defini, dar ea poate să fie descrisă și trăită. Nu poate să existe o *definiție* satisfăcătoare și completă a Bisericii. "Vino și vezi": aceasta însemnează că nu se poate concepe Biserica decît prin experiență, prin har, participînd la viața ei. Iată pentru ce înainte de a se defini Biserica într-un chip exterior, ea trebuie să fie concepută în esența ei mistică, subînțeleasă acestor

definiții. Dacă nu se consideră Biserica decît în devenirea ei istorică și dacă se concepe numai ca o societate de aici, de pe pămînt, nu se poate pătrunde natura ei originală, adică expresia eternului în temporal, manifestarea necreatului în creat.

Esența Bisericii este viața divină descoperindu-se în viața fapturilor; este îndumnezeirea făpturii prin puterea Întrupării și a Cincizecimii. Această viață este o realitate supremă, ea este evidentă și sigură pentru toți cei care participă la ea. Dar ea este și o viață *spirituală*, ascunsă în "omul dinlăuntru", în "cămara interioară" a inimii lui: în acest sens, ea este un mister, o taină. Ea este deasupra naturii – cu alte cuvinte, a existat înainte de a fi lumea, dar este compatibilă cu viața acestei lumi: aceste două trăsături o caracterizează deopotrivă. Dacă avem în vedere prima trăsătură, vom spune că Biserica este "invizibilă", spre deosebire de tot ce este "vizibil" în lume, de ceea ce este obiect al simțurilor printre lucrurile din lumea aceasta. Se poate spune că ea nu există în această lume și dacă procedăm prin experiență (în sensul lui Kant), nu vom întîlni "fenomen" care să corespundă Bisericii; așa încît ipoteza Bisericii este tot așa de superfluă pentru cosmologia experimentală ca și ipoteza lui Dumnezeu pentru cosmogonia lui Laplace. Este drept deci să se vorbească, dacă nu de o Biserică invizibilă, cel puțin despre *invizibilul* în Biserică. Cu toate acestea, acest "invizibil" nu este necunoscut, căci omul – în afară de simțurile lui – posedă și "ochi duhovnicești", cu ajutorul cărora vede, concepe, știe. Acest organ este credința, care după cuvîntul apostolului, este "o dovadă a lucrurilor care nu se văd" (Evrei 11, 1); ea ne ridică, pe aripile ei, în lumea spirituală, ne face cetățeni ai lumii cerești. Viața Bisericii este viața credinței, prin care lucrurile acestei lumi devin transparente. Natural deci, acești ochi duhovnicești *pot să vadă*

Biserica "invizibilă". Dacă Biserica ar fi cu adevărat invizibilă, cu desăvârșire de nepătruns, aceasta ar însemna pur și simplu că nu există Biserică, pentru că Biserica nu poate să existe numai în ea însăși, în afară de oameni. Ea nu intră cu totul în experiența umană, căci viața Bisericii este divină și inepuizabilă; dar o anumită *calitate* a acestei vieți, o anumită experiență a vieții în Biserică i se dă oricui se apropie de ea. În acest înțeles, totul în Biserică este invizibil și misterios, totul depășește limitele lumii vizibile; asemenea însă, tot ce nu se vede poate să devină vizibil și faptul că se vede invizibilul este condiția însăși a existenței Bisericii. Existența Bisericii este un obiect de credință; ea se cunoaște prin credință: "*Cred în sfânta Biserică sobornicească și apostolică*". Se percepe Biserica prin credință, nu numai ca o *calitate* sau o experiență, ci și *cantitativ*, ca unitate a tuturor, ca viață unică și integrală, ca universalitate, după modelul uniunii celor trei persoane divine. Numai împărțirea infinită a neamului omenesc este accesibilă vederii noastre: noi vedem fiecare individ, ducând o viață egoistă și izolată; copiii aceluiași Adam, deși sînt ființe sociale, deși depind de frații lor, nu văd unitatea lor, nu sînt conștienți de ea; dar această unitate se manifestă în dragoste și prin dragoste și ea există grație participării la viața divină și unică a Bisericii. "Să ne iubim unii pe alții ca într-un gînd să mărturisim"... – proclamă Biserica în timpul liturghiei. Această unitate a Bisericii se revelează ochilor *iubirii* nu ca o unire exterioară – de genul celor ce le înfîlmim în orice societate omenească – ci ca principiul prim și misterios al vieții. Umanitatea este viață în Hristos, oamenii sînt chiorchinii de strugure ai aceleiași vițe, membrele aceluiași trup. Viața fiecărui om se lărgeste în mod infinit pentru a deveni viața altora, *communio sanctorum*, și fiecare om în Biserică trăiește din viața întregii umanități, devenită

Biserică; fiecare om *este* umanitatea: *homo sum et nihil humanum a me alienum esse puto*. Cu toate acestea, Biserica universală nu este limitată la neamul omenesc; adunarea îngerilor face parte din ea deopotrivă. Existența lumii îngerilor este inaccesibilă vederii omenești, ea nu poate să fie afirmată decît de experiența spirituală, nu poate să fie percepută decît de ochii credinței. Și uniunea noastră în Biserică, prin Fiul lui Dumnezeu, devine cu atît mai mare cu cît El a unit din nou lucrurile pămîntești și lucrurile cerești, cu cît el a distrus zidul de separare dintre lumea îngerilor și a oamenilor. Întreaga creațiune, întreaga natură este legată de neamul omenesc și de adunarea îngerilor. Ea este încredințată în paza îngerilor și dată omului ca s-o stăpînească; ea se învrednicește de destinele omului; "toată făptura împreună suspină și împreună are dureri pînă acum... așteptînd înfierea și răscumpărarea trupului nostru" (Rom. 8, 22-23), transfigurarea lui într-o "făptură nouă", odată cu învierea noastră. Omul devine o ființă *universală*: viața lui în Dumnezeu îl unește cu viața întregii creațiuni prin legăturile iubirii cosmice. Iată marginile Bisericii. Și această Biserică, care unește nu numai pe vii, ci și pe morți și ierarhiile îngerilor, toată creațiunea cu un cuvînt, această Biserică este *invizibilă*, însă nu necunoscută. Viața Bisericii este anterioară creațiunii lumii și omului; ea se pierde în eternitate.

Se poate spune că Biserica a fost – înaintea tuturor veacurilor – scopul și fundamentul creațiunii; în acest sens "ea a fost zidită înainte de orice lucru și pentru ea a fost făcută lumea". Domnul a făcut pe om după *chipul* său, ceea ce face posibilă pătrunderea omului de către spiritul Bisericii, precum și Întruparea Domnului: căci Dumnezeu n-a putut să ia asupra sa decît natura unei ființe care i-a fost conformă și care a avut chipul său. În unitatea integrală a neamului omenesc se găsește deja

în germene unitatea Bisericii, după imaginea Sfintei Treimi. Pentru aceasta este și greu să se indice un timp cînd Biserica n-a existat în umanitate, măcar ca un plan prealabil: după doctrina Sfinților Părinți, o Biserică primordială a existat deja în paradis, înaintea păcatului, cînd Domnul venea să vorbească cu omul și se găsea în relații cu el. După păcat, Domnul pune baza a ceea ce se cheamă Biserica Vechiului Legământ, biserică în care omul a învățat să comunice cu Dumnezeu. Și chiar în sînul întunecimilor păgînismului, sufletul omenesc își căuta în mod natural Dumnezeu, așa încît exista o "stearpă biserică păgînă", cum spun anumite cîntări liturgice. Cu siguranță, Biserica n-a atins plenitudinea existenței ei decît după Întrupare și, în acest sens, Biserica a fost *întemeiată* de Mîntuitorul Iisus Hristos. Prin aceste evenimente, fundamentul Bisericii s-a pus; însă deplinătatea ei nu este atinsă. Ea este încă în situația de Biserică luptătoare și trebuie să devină Biserica triumfătoare, în care "Dumnezeu va fi totul în tot".

Deci nu se pot defini *limitele* Bisericii nici în spațiu, nici în timp, nici în puterea de acțiune. Profunzimile Bisericii sînt insondabile; acest lucru însă nu o face nevăzută, așa încît să fie numai transcendentă și să nu existe pe pămînt într-o formă accesibilă experienței; aceasta ar echivala pentru ea cu neființa. Deși existența Bisericii ne este ascunsă, ea este vizibilă pe pămînt; este cu totul accesibilă experienței noastre, ea are margini în spațiu și timp. Viața invizibilă a Bisericii, viața credinței, este în mod indisolubil legată de formele concrete ale vieții pămîntești. "Invizibilul" există în vizibil, este cuprins în el; împreună formează un simbol (σύμβολον). Cuvîntul "simbol" desemnează un lucru care aparține acestei lumi, care este în mod strîns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conținut a cărui existență este anterioară tuturor veacurilor. Este vorba aici de unitatea

transcendentului cu *immanentul*, o punte între cer și pământ, o uniune a lui Dumnezeu cu omul, de la Dumnezeu la făptură. Din acest punct de vedere, viața Bisericii este simbolică; este o viață misterioasă, ascunsă sub semne vizibile. Opoziția dintre "Biserica invizibilă" și societatea omenească vizibilă, formată în vederea Bisericii interioare, dar rămasă străină de ea, distruge simbolul, suprimă Biserica însăși, ca uniune între viața divină și viața făpturilor. O astfel de opoziție face Biserica să devină pur transcendentă și o transportă în domeniul numenal; prin aceasta, valoarea domeniului fenomenal este micșorată. Biserica pămîntească închide în ea Biserica, luată ca viață; dar această Biserica pămîntească, ca orice realitate de aici de jos, are limite în spațiu și timp. Ea nu este numai o societate, ci ceva mult mai vast decît această societate; dar tocmai ea există ca o societate, care are caractere proprii, legi și margini. *Pentru noi și în noi*, în existența noastră temporală, Biserica are o istorie, ca tot ce există în lume; ea rămîne în istorie. Astfel, existența eternă, neschimbată, divină a Bisericii, apare în viața acestui veac ca o manifestare istorică; ea are deci un început în istorie. Biserica a fost întemeiată de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos; El a stabilit că profesiunea de credință a lui Petru, făcută în numele tuturor apostolilor, este piatra unghiulară a Bisericii sale. După Înviere, El a trimis pe apostoli să predice Biserica sa; existența Bisericii Noului Legământ datează de la coborîrea Sfîntului Duh peste apostoli; – atunci a răsunit din gura lui Petru primul apel apostolic pentru intrarea în sînul Bisericii: "Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos... și veți primi darul Duhului Sfînt." (Fapte 2, 38); "și în ziua aceea s-au adăugat (Bisericii) ca la trei mii de suflete" (Fapte 2, 41). Atunci s-au pus bazele Legământului celui Nou."

II

TRADIȚIA BISERICESCĂ

A. SFÎNTA SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIA

Întruparea se produce în lume și nu deasupra lumii; ea umple timpul istoric, fără să distrugă istoria umană, ci dându-i dimpotrivă un înțeles pozitiv, etern, devenind centrul ei. Cu toată natura sa divină și eternă (sau mai exact din cauza ei), Biserica are o istorie în limitele istoriei omenești și în legătură cu ea. Creștinismul este deasupra istoriei, însă nu este anti-istoric; el are o istorie. În această istorie Biserica ia forme dogmatice; ea indică normele de mărturisire a adevăratei credințe. Și fiecare membru al Bisericii, în loc de a se așeza în afara istoriei Bisericii, acceptă doctrina Bisericii, exprimată și fixată în întreaga durată a istoriei ei. Viața Bisericii, cu toate că este misterioasă și tainică, nu devine pentru aceasta a-logică și "a-dogmatică"! dimpotrivă, ea are un *logos*, o doctrină și un mesaj. Mîntuitorul care este Calea, Adevărul și Viața, a predicat Evanghelia Împărăției, descoperind înțelesul scripturilor, anunțînd dogmele despre el însuși, despre Tatăl și despre Sfîntul Duh. Biserica sa face la fel. Căci "credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos." (Rom. 10, 17). Cunoștința vine din predicarea adevăratei credințe. Viața dreaptă atîrnă de adevărata credință; una rezultă din cealaltă.

Plenitudinea adevăratei credințe și a adevăratei învățături este cu mult prea vastă, pentru a putea să se cuprindă în conștiința unui membru izolat al Bisericii; această plinătate este păzită de întreaga Biserică și e transmisă de ea din generație în generație, ca *tradiție* a Bisericii. Tradiția este memoria vie a Bisericii, conținînd

adevărata doctrină așa cum se manifestă în istorie. Nu este un muzeu arheologic sau un catalog științific, nu este nici un "depozit" mort; nu; tradiția este o putere vie, inerentă unui organism viu. Viața credinței desfășoară în același torent trecutul, sub toate formele lui, din toate timpurile, așa încît prezent și trecut nu mai formează decît o singură viață. Unitatea și continuitatea tradiției rezultă din faptul că Biserica este totdeauna identică ei înseși. Biserica are o viață unică, condusă în tot timpul de Sfîntul Duh; învelișul istoric se schimbă, însă conținutul spiritual rămîne neschimbat. Epoca creștinismului primitiv abia se aseamănă cu epoca contemporană; cu toate acestea, trebuie să se admită că a fost atunci și este acum aceeași Biserică asemenea ei înseși: aceeași viață, aceeași tradiție servește de legătură între comunitățile lui Pavel și bisericile actuale. Cu siguranță, în diferite epoci, tradiția n-a fost totdeauna cunoscută și înțeleasă în măsură egală de toți membrii Bisericii și se poate chiar spune că, practic, tradiția este inepuizabilă, pentru că ea este viața însăși a Bisericii. Ea rămîne însă vie și activă, chiar atunci cînd rămîne necunoscută.

Să arătăm mai întîi principiul esențial al tradiției: fiecare membru al Bisericii trebuie să caute, în viața și conștiința lui, (indiferent dacă este vorba de teologie științifică sau de înțelepciune practică), să atingă unitatea integrală a tradiției, să se găsească în acord cu ea; trebuie să se verifice el însuși în lumina tradiției; trebuie să poarte înăuntrul lui tradiția vie; trebuie să fie o zală, legată inseparabil de întregul lanț al istoriei.

Tradiția are multe aspecte. Ea poate să fie scrisă, orală, monumentală. Se află însă un izvor al tradiției, care ocupă un loc aparte, bine determinat: este Sfînta Scriptură. Cui aparține înfișetatea? Sfintei Scripturi sau tradiției? În epoca Reformei, s-a încercat, în Biserica occidentală, să se opună Scriptura, tradiției. În realitate

o astfel de opoziție nu trebuie să existe; ideea acestui antagonism s-a format într-un chip cu totul nenatural: s-a voit să se micșoreze valoarea Scripturii în profitul tradiției, sau invers. Scriptura și tradiția aparțin vieții unice a Bisericii însuflețite de același Sfânt Duh, care lucrează în Biserică, manifestându-se prin tradiție și inspirând pe scriitorii sacri. Să remarcăm de altfel ultimele studii biblice, care dau o importanță tot mai mare elementului tradițional și colectiv; analizând cărțile Vechiului și Noului Testament, mai ales Evangheliile, aceste studii descoperă, la baza lor, izvoare primare; Scriptura se apropie astfel de un fel de tradiție scrisă și locul devine din ce în ce mai restrâns pentru opere individuale de autori sacri, care autori erau considerați altădată ca scriind, ca să spunem așa, sub dictarea Sfântului Duh. Cărți sfinte, astfel ca epistolele apostolilor, sînt oare altceva decît cronici ale vieții Bisericilor, conservate de tradiție? Trebuie să se studieze Scriptura și tradiția, nu ca opunîndu-se una alteia, ci ca fiind unite, fără să uităm cu toate acestea diferența lor reală. Sfînta Scriptură depinde de tradiția bisericească. Tradiția aceasta mărturisește despre valoarea cărților sfinte în Biserică. *Canonul* cărților sfinte afirmă caracterul lor inspirat; or acest canon este stabilit de tradiție; caracterul acesta inspirat nu poate să fie garantat altfel decît de Biserică, adică de tradiție. Îi este dat fiecărui om să judece, după gustul lui personal, valoarea și inspirația unei opere; însă nimeni nu poate să hotărască individual chestiunile relative la inspirația divină a Scripturilor și la prezența Sfântului Duh în Biblie. Acest drept nu este dat decît Duhului lui Dumnezeu, care locuiește în Biserică; pentru că "nimeni nu cunoaște lucrurile dumnezeiești decît Duhul lui Dumnezeu". Aceasta nu poate deci să fie o chestiune de alegere personală, ci atîrnă numai de judecata Bisericii. Istoria ne spune că, între multe opere scrise, Biserica a

ales un număr mic de opere inspirate de Dumnezeu; dintre diverse Evanghelii, ea a ales Evangheliile canonice; după câteva ezitări, a introdus în canon anumite cărți (de exemplu Cîntarea Cîntărilor, Apocalipsa) și a înlăturat altele, care figurează un anumit timp ca parte din el (epistola lui Clement, "Păstorul" lui Herma); ea a menținut diferența între cărțile canonice și necanonice (deutero-canonice sau pseudo-epigrafe și apocrife). Este drept să se spună că Cuvîntul lui Dumnezeu are o dovadă imediată despre sine, o eficacitate intrinsecă, un fel de evidență imanentă a caracterului său inspirat. Și el n-ar fi Cuvîntul lui Dumnezeu, adresat oamenilor, dacă n-ar pătrunde în inimile omenești ca o sabie ascuțită. Și totuși ar fi o exagerare și o greșeală să se creadă, că un om poate, prin propria-i alegere sau după propriul său gust, să stabilească dacă anumite opere scrise sînt inspirate; el nu este capabil să înțeleagă aceste opere, decît în măsura capacităților lui personale și într-un chip limitat la un moment dat.

Biserica, ea este cea care ne-a dat Biblia, cu ajutorul tradiției, și reformatorii înșiși au primit Biblia de la Biserică și prin Biserică, adică prin tradiție. Nu este dreptul fiecăruia din noi să stabilim din nou canonicitatea Scripturii. Fiecare trebuie s-o descopere pentru sine, hrănindu-se cu Cuvîntul lui Dumnezeu, însă fiecare trebuie s-o primească mai întîi din mîinile Bisericii, care vorbește prin tradiție. Altfel Scriptura n-ar mai fi Cuvîntul lui Dumnezeu; ea ar deveni o carte, o operă literară, supusă investigațiilor filologice și istorice. Dar Cuvîntul lui Dumnezeu, deși poate să fie studiat ca un document istoric, nu trebuie niciodată să devină un pur document, căci forma lui exterioară, cu toate că poartă caracterul unei anumite epoci istorice, închide totuși cuvîntul vieții veșnice; în acest înțeles, el este un Simbol, locul de întîlnire al divinului cu umanul. Noi trebuie să citim Cuvîntul

lui Dumnezeu cu credință și venerație, plini de duhul Bisericii. Nu poate și nu trebuie să fie ruptură între Scriptură și tradiție. Orice cititor al Cuvîntului lui Dumnezeu nu înțelege el însuși caracterul inspirat al textului citit, căci o astfel de înțelegere nu este dată unui om izolat. Acest dar de inteligență nu este acordat cititorului decît atunci cînd el se găsește în uniune cu toți, în Biserică. Ideea că poți tu însuși să discerni Cuvîntul lui Dumnezeu, cu propriile tale riscuri și pericole, ideea că poți să devii interlocutorul lui Dumnezeu este iluzorie: nu se poate primi decît numai de la Biserică acest har divin. Acest har se primește imediat în plenitudinea lui, înăuntrul uniunii cu Biserica la biserică, unde lectura Cuvîntului lui Dumnezeu este precedată și urmată de o rugăciune specială; noi cerem acolo lui Dumnezeu să ne ajute să ascultăm Cuvîntul său și să deschidă ochii sufletului nostru. Cuvintele dumnezeiești, este adevărat, pot să pătrundă în conștiința *individuală*, pot să devină un bun *individual*, grație eficacității proprii a Cuvîntului lui Dumnezeu și a evidenței lui interioare; protestanții au dreptate s-o afirme. Dacă nu există această pătrundere individuală directă, Biblia devine fetișul sfînt despre care vorbește apostolul: "Litera omoară, duhul face viu". Omul trebuie să *întîlnească* personal Cuvîntul lui Dumnezeu și să-l înțeleagă individual; această înțelegere poate să fie imediată sau nu. Ea nu este imediată, atunci cînd adevărurile Cuvîntului lui Dumnezeu nu se primesc în chip direct din Biblie, ci prin serviciul divin, prin icoane și predicări etc. În tot cazul întîlnirea personală nu este posibilă, decît dacă ești în uniune spirituală cu Biserica, dacă nu te simți departe de ea, dacă participi la viața integrală a ei; și cu toate acestea, întîlnirea trebuie să fie individuală. Și noi credem, că între punctul de vedere protestant și acela al Bisericii ortodoxe nu există adevărat dezacord: opoziția

este mai ales exterioară. Căci protestantismul acceptă și el *canonul* cărților sfinte ca o normă ce trebuie să ne călăuzească; Reformatorii voiau să aibă Biblia lor *de la Biserică*. Dar se pare că nu se poate scoate această Biblie în afară de Biserică; pentru că, în afară de Biserică, ea devine o simplă colecție de "cărți", un document omenească, scrieri obișnuite. Deci, Biserica nu prezintă Biblia, în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu, în canonul cărților sfinte: și tradiția bisericească este cea care dă mărturie despre aceasta. Numai ceea ce este transcendent poate să dea mărturie despre transcendență. Biserica, închizînd în sine viața divină unită cu lucrurile omenești, vorbește despre ceea ce este divin, cu deosebire despre caracterul dumnezeiesc al Cuvîntului lui Dumnezeu. Cît despre individ, el poate, sau nu poate găsi acest caracter divin în Biserică, însă nu este el însuși Biserica. În istoria Bisericii, Cuvîntul lui Dumnezeu este recunoscut ca atare, prin elaborarea canonului cărților sfinte; de altfel, acest canon nu prescrie printr-o lege exterioară, că trebuie sau nu să se recunoască anumite cărți ca sfinte; el *mărturisește* mai degrabă faptul că Biserica le-a admis deja, el exprimă, confirmă, legalizează, această admitere, despre care nu va putea fi de acum înainte îndoială. Puterea bisericească, adică sinodul episcopilor, care exprimă conștiința Bisericii, nu face decît să dea o expresie adevărată, o formulare imuabilă la ceea ce există deja în viața Bisericii, la ceea ce s-a dat de către Sfîntul Duh, care însuflețește această viață. Și sinodul nu lucrează de loc ca o "putere", ci ca organul Bisericii, ca și capul sau ca și gura ei. După proclamația solemnă a adevărului deja acceptat de Biserică, canonul cărților sfinte devine o *normă* a vieții bisericești, o lege după care conștiința bisericească individuală trebuie să se modeleze.

Tradiția bisericească este totdeauna pe cale de a crea și ea niciodată nu se oprește; ea nu este numai trecutul, ci și prezentul. În ceea ce privește canonul, Biserica veche nu-și formula definițiile, decît în formă de răspunsuri cu totul generale, chiar la chestiuni care se iveau atunci. Biserica nu spunea decît un lucru: care sînt cărțile ce fac parte din Cuvîntul lui Dumnezeu și care sînt acele ce nu fac parte din el; ea n-a stabilit deci decît un fel de catalog general al Scripturii. Aceste decizii au o valoare absolută în raport cu ceea ce este exclus din canon sau nu se cuprinde în el. Este o sentință negativă, clară și simplă, care are de bună seamă o importanță de primul ordin. Dimpotrivă, sentința pozitivă nu constă decît într-o judecată *foarte generală* cu privire la cărțile cuprinse în canonul sfînt. Ea nu dă indicații despre *caracterul* inspirației divine, care diferă după cărți. Ea nu spune nimic despre autorii imediați ai cărților din canon. Căci numele reale ale acestor autori, în anumite cazuri, nu corespund numelor, pe care le poartă titlurile (de exemplu Pentateuhul, cel puțin în unele părți; mulți Psalmi, Pildele lui Solomon, Cartea Înțelepciunii etc.; în Noul Testament: Evangheliile sinoptice, considerate în primele lor izvoare). Nimic nu s-a spus despre chestiunea inspirației în ea însăși, despre corelația divinului cu umanul care are loc în ea, nici despre interpretarea raportului dintre conținutul cărților și mediul lor istoric. Într-un cuvînt, deciziile Bisericii vechi nu ating deloc domeniul științei Vechiului și Noului Testament – isagogică, critică, ermeneutică – care a primit o elaborare științifică și fecundă și, în multe privințe, atît de neașteptată. Această știință este încă departe de a fi terminată și nu și-a spus ultimul cuvînt; ea încă nu face decît să pună chestiunile, ea este domeniul tradiției care trăiește și se crează. Și noi de asemenea urmăm mersul istoriei și Cuvîntul lui Dumnezeu pare

că evoluează după înțelegerea noastră. El nu se schimbă în conținutul lui etern, ci în învelișul accesibil înțelegerii umane. În acest fel, tradiția, în punctul de cristalizare pe care-l reprezintă definițiile Bisericii, chiar în raport cu Cuvîntul lui Dumnezeu, nu este niciodată terminată și epuizată. Cu siguranță, odată fixată, tradiția devine obligatorie, în măsura însăși a autenticității ei și pretinde să se țină seamă de ea; cu deosebire, cînd avem în vedere atribuirea tradițională a cărților sfinte cutărui sau cutărui autor, este imposibil să o disprețuim pur și simplu; trebuie chiar s-o acceptăm într-un anumit înțeles, însă nu este necesar să înțelegem literal această atribuire, așa cum am face-o pentru autori din timpul nostru. Biserica nu se opune faptului de a fi studiat Cuvîntul lui Dumnezeu prin *toate* mijloacele posibile, în special prin mijloacele criticii științifice contemporane; mai mult, ea nu se pronunță înainte asupra concluziilor acestei critici, cu condiția de a se păstra un sentiment religios și pios față de textele sfinte, care sînt Cuvîntul lui Dumnezeu.

"Metoda venerației" rămîne totdeauna cea mai bună metodă științifică. Pe de o parte, nu poate să existe în Ortodoxie critică raționalistă, fără credință, fără principii religioase, cu totul dezlegată de tradiție, care să recompună totul și să "suprime" metoda de venerație. Pe de altă parte, nu poate să fie în ortodoxie disciplină exegetică impusă. La noi nu se află nici o "comisiune biblică", pentru ca prin răspunsurile ei să pretindă a lega și a conduce studiul științific, uitînd că o știință aservită nu este o știință și nu servește la nimic. Ortodoxia admite libertatea studiului științific, cu condiția să se păzească dogmele fundamentale ale Bisericii și să se accepte definițiile bisericesti deja admise în ce privește canonul; ar fi inadmisibil ca, pentru motive de ordin științific, să se încerce a se schimba canonul sfintelor cărți, a se prescurta sau a se completa numărul acestora. Dacă nu se

crede în divinitatea Mântuitorului nostru, în minunile sale, în învierea sa, în Sfînta Treime – studiul științific devine pătat de un viciu interior; el cade în orbire și în tendențiozitate în ce privește toate aceste puncte ale Scripturii.

O astfel de știință a Cuvîntului lui Dumnezeu, o știință *fără de credință* se contrazice ea însăși. De această contradicție internă suferă deopotrivă toate încercările ce se fac pentru a se stabili "în mod științific", cu ajutorul criticii istorice, adevărata esență a creștinismului, *das Wesen des Christentums*, în afară de Biserică și de tradiția ei. Se formează astfel o confuzie descurajantă între diverse domenii, confuzie, care predestinează lucrările științifice la sterilitate. Trebuie să se admită încă de la început, că știința *bisericească*, cu toate că este cu desăvîrșire liberă și sinceră, nu este fără "premise" (*voraussetzungslos*); fiind o știință privitoare la lucrurile în care se crede (sau în care nu se crede), ea este condiționată de aceste lucruri; se întîmplă la fel cu știința raționalistă a necredincioșilor, care pleacă și ea de la anumite premise dogmatice, însă negative. Astfel nu poți, de exemplu – păstrînd o deplină libertate de critică științifică – să studiezi povestirile evanghelice despre învierea lui Hristos, *die Auferstehungsberichte*, dacă nu ți-ai precizat o atitudine din punct de vedere dogmatic cu privire la faptul însuși al învierii (fie că ai încredere în el, fie că nu). Acesta este caracterul științei religioase. Această știință nu este atît de grea pentru cei ce nu cred, cît este mai ales pentru cei ce cred pe jumătate; aceștia din urmă consideră ca un criteriu decisiv arbitrarul punctului lor de vedere personal, detașat de tradiția bisericească. Spre deosebire de anumite forme extreme ale protestantismului liberal, teologia anglicană arată că o independență științifică completă nu împiedică deloc să rămîi fidel învățămîntului Bisericii. Știința biblică a anglicanilor

corespunde cel mai bine exigențelor științei eclesiastice ortodoxe. Ca urmare a anumitor circumstanțe istorice, știința biblică ortodoxă n-a putut încă să se dezvolte pînă la măsura care să-i permită să dea modele independente de teologie biblică. Această știință rămîne, în ansamblu, bunul propriu al popoarelor protestante și al anglicanismului. Știința catolică se ocupă mai ales să rezolve probleme apologetice. Libera știință biblică ortodoxă, care a început să se dezvolte în secolul al XIX-lea în Rusia, aparține mai ales viitorului. Nimic însă nu se opune, dimpotrivă este foarte natural să se profite de rezultatele științifice cîștigate, în timpurile moderne, în sînul lumii creștine occidentale. După ce au fost corectate și completate, ele pot fi introduse în tradiția bisericească; faptul nu ar fi o anulare a acesteia, ci o clarificare și o desăvîrșire pentru ceea ce există. Adevărul este unul, însă oamenii învață să-l cunoască prin procedeul gîndirii discursive. Și conștiința ortodoxă nu are să se teamă de critica biblică, nici să se tulbure, căci, grație acestei critici, îți poți face o idee mai precisă despre căile lui Dumnezeu și despre lucrarea Sfîntului Duh, care acționează în Biserică în multe rînduri și în multe chipuri.

Ortodoxia n-are nici un motiv să fugă de spiritul științific contemporan, atunci cînd este vorba cu adevărat de o cercetare sinceră și nu de a da curs liber prejudecăților unei epoci; dimpotrivă, ortodoxia acceptă acest spirit științific, ca și tot ce este viu și activ în istoria umanității. Ortodoxia are o scară universală; ea nu poate să fie judecată după o singură epocă, care ar fi însemnată cu pecetea ei particulară și exclusivă. Ea îmbrățișează și reunește tot ce există ca adevărate forțe creatoare, căci impulsurile ascunse ale adevăratului spirit creator și ale adevăratei științe, nu purced decît de la Duhul lui Dumnezeu, care trăiește în Biserică.

Tradiția bisericească dă mărturie Scripturii și Scriptura face ea însăși parte din tradiție; dar specificitatea ei nu este prin aceasta împuținată; ea își păstrează propria natură în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu: recunoscută și garantată de tradiție, ea rămîne un izvor de credință independentă și primară. Includerea Sfintei Scripturi în tradiție nu-i compromite deci originalitatea și valoarea ei de Cuvînt al lui Dumnezeu; Cuvîntul lui Dumnezeu este deasupra tuturor celorlalte izvoare de credință, în special deasupra întregii tradiții, sub toate formele ei. Diferitele manifestări ale tradiției au un caracter relativ și istoric. Tradiția se adaptează la diferite epoci și la trebuințele lor; Sfînta Scriptură însă este glasul lui Dumnezeu adresat omului; ea are o valoare absolută (deși este expusă într-o formă condiționată istoric). Ea este revelația *eternă* a divinității; această revelație se adresează nu numai veacului acestuia, ci și aceluia ce va să vină și nu numai lumii oamenilor, ci și celei a îngerilor ("Evanghelia eternă" a îngerului, care zbura în mijlocul cerului: Apoc. 14, 6). Din acest punct de vedere, trebuie să se spună că Sfînta Scriptură și tradiția sînt *inegale* în ce privește valoarea lor; primul loc i se cuvine Cuvîntului lui Dumnezeu; criteriul de verificare al Scripturii nu este tradiția (deși tradiția mărturișește despre Scriptură), ci, dimpotrivă, tradiția se bazează pe Scriptură. Tradiția nu poate să fie în dezacord cu Scriptura, nu poate să nu-i corespundă. (Se întîlnesc cîteodată expresii, care pun definițiile celor dintîi patru sinoade ecumenice pe același plan cu Evangheliile. Exemplu papa Grigore cel Mare. Dar nu este vorba aici decît de un elogiu exagerat și oratoric al valorii hotărîrilor sinodale, elogiu care cu siguranță nu poate fi considerat literal). Tradiția este totdeauna *bazată* pe Sfînta Scriptură, ea este interpretarea acesteia. Cuvîntul lui Dumnezeu este pentru tradiție o *instanță* de

control negativ, pentru că tradiția nu se poate găsi în contradicție cu Scriptura, și o instanță de control pozitiv, întrucât tradiția se sprijină pe Scriptură. Ceea ce se găsește în germene în Scriptură se dezvoltă în tradiție. Dacă Scriptura este o sămânță, tradiția este un seceriș, care crește pe pământul istoriei umane.

Cuvîntul lui Dumnezeu este în același timp cuvîntul omului, căci acesta este cuprins de inspirația Duhului Sfînt. În acest fel Cuvîntul lui Dumnezeu, vorbit – ca să spunem așa – de Duhul Sfînt, a devenit de aceeași natură cu Dumnezeu-Omul, divină și umană în același timp. În orice fel s-ar înțelege inspirația, trebuie de bună seamă să se admită că forma ei omenească atîrnă de împrejurările istorice: epocă, limbă, caracter național etc.; știința biblică contemporană studiază din ce în ce mai mult aceste condiții istorice și, prin aceasta, noi înțelegem mai bine latura concretă a inspirației. Deși depinde de împrejurări istorice, Scriptura își păstrează totdeauna forța divină; Cuvîntul lui Dumnezeu-Omul, Cuvîntul lui Dumnezeu adresat omului, nu poate să fie pronunțat altfel, decît în limbaj omenesc, adică într-o limbă condiționată istoric. Dar această formă omenească istorică devine un obstacol pentru înțelegerea Cuvîntului lui Dumnezeu; acesta din urmă nu devine transparent, decît sub acțiunea Duhului lui Dumnezeu, care trăiește în Biserică; așa încît, pentru a înțelege Scripturile inspirate, este necesară de asemenea o inspirație specială, inerentă numai Bisericii.

Sfînta Scriptură s-a format în cursul secolelor și cuprinde cărți de autori diferiți, din epoci diferite, cu conținut diferit și de diverse grade de inspirație; se disting înainte de toate în ea cele două testamente: Vechiul, care nu mai este în vigoare astăzi și Noul, care nu este încă în mod complet manifestat. Biblia nu este un sistem, ci un conglomerat, un mozaic, în care cuvîntul

dumnezeiesc este scris de mîna lui Dumnezeu. Ea este asemănătoare creațiunilor fantastice ale puterilor naturale, care ridică scoarța terestră pentru a forma lanțuri de munți și care din nou o adîncesc pentru a face fundul mării. Aceasta este cauza pentru care nu se află în Biblie sistem exterior închis.

Canonul cărților sfinte a luat o formă completă, în urma definițiilor bisericești; dar acest fapt nu este decît un accident exterior; el are puterea unui fapt și nu a unei evidențe interioare. Plenitudinea Cuvîntului lui Dumnezeu nu constă în "finitul" exterior al formelor lui (caracter de altfel absent); ci ea constă în deplinătatea interioară, pe care Cuvîntul lui Dumnezeu o manifestă în acord indisolubil cu tradiția. Biserica a trăit totdeauna sub acțiunea Sfîntului Duh; ea a avut totdeauna plenitudinea care-i este inerentă. Și cu toate acestea, ea n-a avut totdeauna Biblia, cel puțin în compoziția ei actuală. Cărțile Vechiului Testament au fost primite pe măsură ce s-au format, nu toate deodată. Biserica Noului Testament a trăit, în timpurile primare atît de înfloritoare ale existenței ei, cu desăvîrșire fără cărți sfinte, chiar fără Evanghelii: acestea nu s-au format decît în cursul primului secol și au fost constituite în canon, ca și epistolele apostolice, mult mai tîrziu (într-un chip definitiv la începutul secolului IV). Numai Sfîntul Duh este esențial pentru Biserică, El care locuiește în această Biserică, nu unele sau altele din manifestările Lui. Trebuie să se adauge că, în conținutul lui, Cuvîntul lui Dumnezeu diferă după părți – după obiectul general al cărților (lege, cărți istorice, cărți didactice, cărți profetice, Evanghelii, epistole, Apocalipsă) și după materia lor proprie. Deși întreaga Biblie este inspirată, "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" (II Tim. 3, 16), noi distingem în ea părți mai mult sau mai puțin importante *pentru noi*; facem aceasta cel puțin între marginile accesibilului.

Altceva este pentru noi Evanghelia, altceva cărțile Iudit, Rut, ori Iosua; epistolele nu sînt același lucru cu Eclesiastul sau Pildele lui Solomon. Distincția între cărțile canonice și deutero-canonice are aceeași însemnătate.

Protestantismul și-a sărăcit în mod arbitrar Biblia excluzînd cărțile deutero-canonice; acum începe să se înțeleagă aceasta și există tendința de reabilitare a valorii lor. Această distincție a *gradului* de inspirație divină pare contradictorie; poate să fie vorba de un grad de inspirație? Nu se află mai degrabă prezență sau absență de inspirație? Această deosebire însemnează că inspirația divină este *concretă*, că ea se adaptează la slăbiciunea omenească și că – prin urmare – ea poate să fie mai mult sau mai puțin mare. Pentru aceasta, cărțile necanonice au o anumită autoritate în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu, însă această autoritate este mai mică decît aceea a cărților canonice. În general, Biblia este un întreg univers; ea este un organism misterios și noi nu ajungem decît parțial să trăim în el. Biblia este inepuizabilă pentru noi, grație conținutului ei divin, varietății ei de culoare, precum și aspectelor ei multiple, grație în sfîrșit mentalității noastre strîmte, care se schimbă după epoci. Biblia este o constelație eternă, care strălucește deasupra noastră, în ceruri, în timp ce noi ne mișcăm pe marea existenței omenești; noi contemplăm această constelație și ea rămîne mereu imuabilă, dar mereu, de asemenea, situația ei devine alta în raport cu noi. Este extrem de important să se stabilească un raport just între Cuvîntul lui Dumnezeu și tradiția în viața Bisericii. Cuvîntul lui Dumnezeu poate să fie considerat ca izvor unic și prim al doctrinei creștine, iar "biblicismul" ca cea mai bună manifestare a spiritului bisericesc (este cazul protestantismului). Atunci creștinismul devine religia unei *cărți* în loc să fie aceea a spiritului și a adevărului – devine o religie de scribi ai Noului Testament. Dar

Biblia, considerată numai ca o carte, încetează de a mai fi *Biblia*; în această din urmă stare se găsește numai în Biserică. Ortodoxia biblică, așa cum s-a dezvoltat în anumite ramuri ale protestantismului și în anumite secte, usucă creștinismul, făcînd din el o religie legalistă. Istoriceste se poate înțelege acest fapt ca o reacție și o antiteză dialectică. Catolicismul Evului Mediu neglija citirea Bibliei; el n-avea încredere în această citire, ceea ce a produs un "anti-biblicism" direct. Cu siguranță, fiecare membru al Bisericii are dreptul de-a ține în mîinile lui Biblia. De fapt, gradul de biblicism al unei Biserici corespunde nivelului ei de cultură bisericească; el diferă de la popor la popor, și, în această privință, înființarea îi aparține protestantismului. Interdicția citirii Bibliei ar fi o erezie, și, după cît se pare, ea nu este practică nicăieri. Însă date fiind raporturile așa de strînse dintre Scriptură și tradiție, un om care nu cunoaște de ajuns Biblia nu poate să fie considerat lipsit de educație creștină, căci această lacună este împlinită de tradiția vie: orală, culturală, plastică etc. Biserica, în momentele ei cele mai bune, a putut să existe fără cuvînt scris; anumite medii ortodoxe continuă să trăiască fără Scriptură. Un creștin poate și trebuie să aibă un sentiment *personal* față de Biblie, o viață în legătură cu Biblia, tot așa precum el trebuie să se roage individual. Acest sentiment personal se cîștigă prin lungi ani de lectură frecventă a Cuvîntului lui Dumnezeu. Avem exemple despre acest lucru la Părinții Bisericii, al căror cuvînt era impregnat de expresii biblice; ei gîndeau prin Biblie, trăiau cu ea. Cuvîntul lui Dumnezeu devine un izvor nesecat de învățătură. Dar acest sentiment *personal* față de Biblie nu devine, pentru aceasta, individualist și izolat; el nu încetează de a fi legat de Biserică. Punctul de vedere al Bisericii nu stinge sentimentul personal; dimpotrivă, el îl precizează într-un fel. Căci tot ce este

bisericesc nu trăiește decît în ceea ce este personal; și în uniunea individualului cu colectivul constă taina spiritului Bisericii.

În Biserică, Cuvîntul lui Dumnezeu este citit în două feluri: în timpul serviciului și în afară de el. În primul caz, Biblia nu este numai citită într-o anumită ordine, ci ea face parte din riturile zilnice, așa că lectura liturgică primește o putere specială. Evenimentul a cărui povestire se citește *se petrece* în duh, în Biserică; nu este acesta o simplă informație despre ceea ce s-a petrecut odinioară și nu mai există astăzi; este chiar evenimentul însuși. Așa sînt, de exemplu, lecturile referitoare la evenimentele evanghelice, mai ales în zilele sărbătorilor mari. Biserica re trăiește mistic evenimentul însuși, de exemplu Nașterea lui Hristos; și citirea Evangheliei ia *puterea unui eveniment*. Se înțelege de la sine, că această citire liturgică a Cuvîntului lui Dumnezeu nu este permisă decît în biserică, nu și în afară de ea; și totuși, această citire este de departe cea mai importantă, pentru că *puterea* vie a Cuvîntului lui Dumnezeu se manifestă în ea. O astfel de citire liturgică nu este aplicabilă decît anumitor părți alese din Cuvîntul lui Dumnezeu, mai ales din Noul Testament; ea nu exclude în nici un fel posibilitatea de a pătrunde înțelesul Scripturii în afară de slujbe. Atunci mai ales, avem trebuința să fim conduși de tradiție.

Cînd se citește Scriptura în afara slujbelor, trebuie mai întîi să se distingă punctul de vedere științific și punctul de vedere religios. Nu că aceste puncte de vedere s-ar exclude reciproc ori s-ar opune; fiecare din ele pune în relief un element special. Studiul științific al Scripturii, ca operă literară, nu se deosebește cu nimic de alte domenii ale studiului științific. Se întrebuintează aici aceleași metode. Rezultatele studiului științific sînt în mod inevitabil și în mod natural aplicate la interpretarea

religioasă a conținutului Cuvîntului lui Dumnezeu, într-atît încît se atinge, prin acestea, o înțelegere mai exactă a învelișului său uman și istoric. Studiul științific, deși păstrează deplină libertate în domeniul său limitat, nu poate să pretindă interpretarea Scripturii din punct de vedere dogmatic (ceea ce de altfel se întîmplă adesea). Dar acest studiu științific participă, într-o anumită măsură, la exegeza dogmatică. În adevăr, *cunoașterea* textului sfînt, în toate aspectele lui posibile, are în mod necesar o anumită valoare pentru interpretarea religioasă. Ca urmare, studiul științific el însuși, tradiția științifică, încep acum să facă parte din tradiția întregii Biserici cu privire la interpretarea Scripturii. Un savant nu-și poate începe lucrul, luîndu-se pe sine însuși ca singur punct de plecare. El trebuie să urmărească lucrul tuturor predecesorilor săi și să-l *prelungescă* fără dezlegarea continuității. Tot așa, *este imposibil* ca un interpret al Scripturii, vrînd s-o înțeleagă din punct de vedere religios, să negligeze rezultatele studiului științific, făcut în mod obiectiv și fără prejudecată, chiar dacă nu le acceptă pe toate. Grație studiului științific contemporan, se poate *revizui* textul sfînt; ceea ce s-ar putea numi *tradiție științifică* este ceva normal și inevitabil; această tradiție, de altfel, datează din timpurile cele mai vechi, începînd cu autorii Septuagintei, cu Marca Sinagogă și cu Sfinții Părinți.

Deci Biserica aplică la interpretarea Scripturii acest principiu general, evident prin el însuși: *trebuie să se înțeleagă Sfînta Scriptură pe baza tradiției*. Cu alte cuvinte, cînd se încearcă să se înțeleagă Cuvîntul lui Dumnezeu din punctul de vedere al dogmei și al credinței, este necesar acordul cu interpretarea Bisericii, transmisă de Părinții instruiți de Dumnezeu și de dascălii Bisericii și ai timpurilor apostolice. După învierea sa, Mîntuitorul a deschis ucenicilor înțelegerea Scripturii (Luca 24, 45).

Această înțelegere continuă să ne fie deschisă de către Sfântul Duh. Astfel se formează comoara înțelepciunii Bisericii: a nu te servi de ea, este nebunie. Acest principiu limitează arbitrarul individual, punând pe om față în față cu Biserica, subordonându-l lăuntric controlului tradiției, făcându-l responsabil nu numai ca individ izolat, ci și ca membru al Bisericii. În practică, aceasta însemnează că, în cazurile evidente, concepția lui despre anumite evenimente, sau despre anumite învățături, nu trebuie să fie în dezacord cu concepțiile fundamentale ale Bisericii; în cazurile mai puțin evidente, el trebuie să se străduiască a-și confrunta opiniile cu cele ce predomină în tradiție, trebuie să caute el însuși să împlinească verificarea și să găsească acordul. Căci spiritul care sălășluiește în Biserică este unul; este spiritul de înțelegere și nu de discordie. Acest principiu nu exclude deloc un sentiment *personal* față de Cuvântul lui Dumnezeu, nici efortul individual pentru a-l înțelege. Dimpotrivă, atunci când nu te adresezi personal Cuvântului lui Dumnezeu, el rămîne o carte închisă. Dar acest sentiment *individual* nu trebuie să fie *într-un mod egoist individual*; el trebuie să fie plin de "duhul Bisericii"; noi trebuie să fim, lăuntric, în uniune cu Biserica și să simțim viu "filialitatea" noastră în viața unică a Duhului unic. Dacă vrem atunci să ne punem în legătură cu tradiția, aceasta este o trebuință naturală, care decurge dintr-un sentiment personal și liber; căci libertate nu însemnează licență și arbitrar, ci iubire și bună înțelegere.

În practică, după ce a găsit mărturiile tradiției, exegetul trebuie să tindă să-și lege opinia proprie de aceste mărturii și să găsească loc pentru părerea sa în *contextul* interpretării date de Biserică. Studiul științific, de asemenea, tinde să înțeleagă orice chestiune făcând istoricul ei; în acest sens, și știința caută un fel de tradiție în istorie. Dar pentru ea istoria este mai mult o succesiune de

evenimente exterioare, decît o manifestare unică a spiritului, care sălăşluieşte într-însa; este mai degrabă istoria erorilor decît mărturia adevărului. Cu toate acestea, se exagerează adesea diferenţa punctelor de vedere ale diverselor confesiuni, în ceea ce priveşte tradiţia. Se crede că protestantismul neagă toată tradiţia, pentru că el n-o acceptă decît într-un chip limitat şi pentru că neagă anumite tradiţii particulare (care nu corespund totdeauna tradiţiei întregii Biserici). Protestantismul a început prin a nega primatul papei, indulgenţele etc. şi a ajuns pînă la urmă să înlăture întreaga tradiţie. Această contradicţie ar fi atenuată dacă s-ar lua în consideraţie următoarele: *de fapt* tradiţia cu privire la anumite chestiuni (de exemplu exegeza cutărui sau cutărui text, ca Mt. 16, 18) nu este o prescripţie cu desăvîrşire exterioară (în genul ordinelor comisiei biblice de la Roma), ci mai degrabă indicaţia unei valori de căutat, de găsit şi de fixat pentru sine. Or tradiţia cu privire la cutare sau cutare chestiune nu se exprimă prin vreun regulament bisericesc obligatoriu pentru toţi, care ar rezulta din opinii în luptă (ca hotărîrile sinoadelor); ci ea închide opinii de mare autoritate şi de nuanţe diferite şi cîteodată chiar contrarii. Diferenţele de exegeză şi de metodă ale scriitorilor bisericeşti sînt un fapt prea bine cunoscut pentru ca să poată fi neglijat. Cînd se caută un sprijin în tradiţie, nu se acceptă aceasta ca o normă externă sau un ordin, ci se face o operă internă şi creatoare. În Biserica romană, papa este tradiţia vie, căci înţelesul tradiţiei, în această Biserică, este acela pe care papa i-l atribuie. O astfel de stare de lucruri nu există în Ortodoxie, iar fidelitatea faţă de tradiţie se exprimă, în acest caz, prin tendinţa de a fi în acord cu spiritul învăţăturii Bisericii, într-atît cît acest spirit este vizibil.

Prin urmare, această fidelitate nu exclude libertatea şi spiritul creator, ci chiar le presupune. Ea nu se

substituie unei înțelegeri personale și n-o suprimă, ci numai o face fecundă.

Tradiția nu este o lege; ea nu este un literalism juridic: ea este unitatea în duh, în fidelitate și în dragoste. Ea este *naturală* și proprie conștiinței Bisericii, în timp ce individualismul orgolios și egocentrismul sînt contrarii naturii și spiritului Bisericii. Cum Scriptura este dată Bisericii și cum ea s-a dat prin Biserică, trebuie să se înțeleagă de asemenea într-un *spirit bisericesc*, adică în legătură cu tradiția bisericească și nu în afară de ea. Dar rămîne faptul că Dumnezeu ne-a dat o gîndire proprie și că lucrul nostru personal *nu* se împlinește în trecut. Cu alte cuvinte, tradiția bisericească nu pune glasul trecutului *în locul* vocii prezentului; în ea, trecutul nu omoară prezentul, ci îi dă o putere nouă. Că este necesar să urmăm tradiția bisericească și să căutăm în ea individualitatea proprie, că trebuie să bem din izvorul unității Bisericii – iată o axiomă a conștiinței Bisericii. Dacă Biserica *există*, iar Cuvîntul lui Dumnezeu îi este încredințat, este evident că înțelegerea adevărului ni s-a dat ca la niște membri ai Bisericii și că sîntem datori, în consecință, să păstrăm spiritul Bisericii.

Fidelitatea față de tradiție – în ceea ce privește Cuvîntul dumnezeiesc – iată spiritul Bisericii. De altfel este timpul să tratăm această chestiune dogmatică generală: ce este tradiția bisericească?

B. NATURA TRADIȚIEI BISERICEȘTI

Tradiția bisericească este o manifestare exterioară, fenomenală, a unității Bisericii interioare, numenale. Astfel trebuie s-o înțelegem înainte de toate ca o putere vie, ca o conștiință a unui organism viu, în care întreaga ei viață anterioară se găsește închisă. Tradiția este

neîntreruptă și inepuizabilă; ea nu este numai trecutul, ci și prezentul, în care locuiește deja viitorul.

Tradiția nu este un fel de arheologie, care ar lega, prin umbre, prezentul de trecut, nici o lege; ea este identitatea perpetuă a vieții Bisericii cu ea însăși. Tradiția are o valoare normativă tocmai din cauza acestei identități. Și cum același spirit sălășluiește în fiecare om, care trăiește din viața Bisericii, acești oameni nu se mărginesc să vie numai în contact superficial cu tradiția, ci ei intră în ea, în măsura în care sînt plini de duhul Bisericii. Iar măsura acestui duh este și măsura sfințeniei. Iată pentru ce sfințenia este o normă interioară, servind să determine ceea ce constituie tradiție bisericească. Lumina sfințeniei luminează tot ce este tradiție bisericească.

Exterior, tradiția se exprimă prin tot ceea ce este impregnat de duhul Bisericii; în acest sens, ea este inepuizabilă. Nu intră în conștiința personală a fiecărui membru al Bisericii decît o picătură din această mare, decît un grăunte din această comoară. Dar aici calitatea importă mai mult decît cantitatea. Lumina timidă și tremurătoare a unei lumînări aprinse la flacăra sfîntă păstrează această flăcără însăși. Făcliile care ard în biserică și ale căror lumini multiple se transformă într-o singură lumină, aceste făclii oferă imaginea tradiției bisericești, răspîndită în toată Biserica.

Viața lăuntrică a Bisericii, tradiția ei, îmbracă forme multiple; de exemplu: documentele literare, liturgice, canonice, monumentale. Întreaga viață a Bisericii, în toate timpurile existenței ei, în măsura în care este fixată în documente – iată tradiția bisericească.

Pentru aceasta, tradiția nu este o carte, care ar fixa un anumit moment din dezvoltarea Bisericii, ci o carte care se scrie mereu. Tradiția se continuă *mereu* și acum, nu mai puțin ca mai înainte, trăim în tradiție și o creăm.

Și cu toate acestea, tradiția sfântă a trecutului există pentru noi ca un prezent; ea trăiește ca atare în viața noastră proprie și o reînsuflețim în conștiința noastră. De altfel, între trecut și prezent există această diferență, că prezentul este pentru noi fluid și fără formă, încă de creat, în timp ce tradiția trecutului se oferă conștiinței noastre sub forme cristalizate, accesibile inteligenței.

Tradiția se referă la credință și la viață, la învățatură și la pietate. Tradiția primitivă era orală – Mîntuitorul însuși n-a scris nimic și și-a învățat ucenicii prin cuvîntul viu. Propovăduirea primitivă era deopotrivă orală. Dar puțin cîte puțin, tradiția devine mai ales scrisă. În practică, Biserica deosebește, în compunerea tradiției, părțile cele mai esențiale și le dă putere de lege bisericească (canon); acceptarea și mărturisirea lor devin obligatorii pentru toți creștinii. Sinoadele ecumenice și locale, adunări bisericești posedînd cea mai mare autoritate, organe supreme ale puterii bisericești dintr-o epocă, proclamă anumite lucruri. Biserica formează din ele un minimum de tradiție obligatorie, dar aceste obligații nu epuizează toată tradiția. O astfel de mărturisire de credință, obligatorie pentru toți, este simbolul de Niceea–Constantinopol, care se rostește în timpul liturghiei (se poate adăuga simbolul apostolilor, care are de altfel mai puțină valoare și nu este în uzul liturgic, și mai ales simbolul zis al Sfîntului Atanasie). Apoi vin definițiile dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice. Acela care nu admite acest minim de tradiție, se depărtează, prin aceasta, de societatea ortodocșilor. Canoanele sinoadelor ecumenice și locale, cu privire la diverse laturi ale vieții bisericești, au deopotrivă puterea obligatorie. Dar valoarea și importanța acestor reguli practice nu pot să fie comparate cu definițiile dogmatice amintite mai sus, multe din ele fiind provocate de împrejurări istorice. Pentru aceasta, anumite canoane au fost pur și

simpliciter abrogate de altele mai recente (ceea ce nu se poate întâmpla cu definițiile dogmatice), altele, fără a fi abrogate în mod formal, nu mai sînt în vigoare, încețază de a fi tradiția vie a Bisericii; ele intră în domeniul istoriei și al arheologiei. Însă tocmai pe aceste legi bisericești se bazează organizația Bisericii și ordinea ierarhică. În ceea ce privește serviciul liturgic, statutul acestor legi este obligatoriu pentru toți: el normează toate serviciile pe tot timpul anului bisericesc. *Tipicul* n-are nici el valoarea canoanelor dogmatice; *exigențele* lui se schimbă după localități și după condițiile vieții; ele nu sînt obligatorii decît într-un chip cu totul general. În principiu, ordinea serviciilor ar putea să îmbrace forme diferite; este un fapt care avea loc de exemplu înainte de separarea Bisericilor, cînd existau două rituri – ritul oriental și ritul occidental – și două liturghii, considerate de valoare egală, în timp ce asemenea diferențe nu erau admise pentru dogme. Întreaga ordine a serviciilor și a tainelor aparține mai ales domeniului tradiției, scrise sau orale, deopotrivă de obligatorie.

Cu ajutorul slujbelor, anumite dogme ale învățaturii creștine, care n-au fost exprimate de definițiile sinoadelor ecumenice, au căpătat putere de lege. Este de ajuns să se indice ca exemple: pietatea către Maica Domnului în Ortodoxie, doctrina celor șapte taine, cultul sfintelor icoane și al moaștelor, învățătura despre viața de dincolo de mormînt și multe lucruri, pe care tradiția liturgică le propune acceptării noastre, cu o putere cîteodată mai mare decît a sinoadelor ecumenice. Astfel hotărîrile dogmatice ale sinoadelor din Constantinopol, în secolul XIV, cu privire la învățătura lui Grigore Palamas despre lumina Muntelui Tabor, sînt întărite de slujbele din săptămîna a doua a postului mare; în schimb, definițiile sinoadelor din Constantinopol din

secolul XVII despre "transubstanțiere", care n-au fost confirmate liturgic, n-au aceeași valoare.

Maxima Sfântului Vincențiu de Lerin despre tradiție: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* – este considerată adesea ca o regulă conducătoare în această materie. Cu toate acestea, acest principiu, în mod sistematic aplicat, nu poate să aibă importanța universală, care i se atribuie câteodată. Mai întâi această maximă exclude orice posibilități de noi formule dogmatice (inclusiv formulele celor șapte sinoade ecumenice), căci ele nu răspund lui *semper* din maximă. De asemenea, a cere ca tradiția să fie ecumenică, pentru a spune astfel cantitativ – *ab omnibus et ubique* – nu pare să corespundă fondului lucrurilor, căci atunci tradițiile locale devin imposibile (și totuși aceste tradiții pot, în cursul timpului, să devină universale); în afară de aceasta, se poate întâmpla ca adevărul Bisericii să fie mărturisit nu de majoritatea, ci de minoritatea membrilor Bisericii (de exemplu, în epoca arianismului). În general, această maximă exclude orice mișcare în tradiția bisericească, care este cu toate acestea mișcarea însăși; viața Bisericii ar fi condamnată la înțepenire și *istoria* ei ar deveni superfluă și chiar inadmisibilă. Pentru aceasta, maxima lui Vincențiu de Lerin, înțeleasă *formal*, nu corespunde întru nimic vieții reale a Bisericii. Ea nu poate deci să fie acceptată decât într-un sens limitat și relativ, în acest înțeles, că adevărurile dogmatice *deja* proclamate de Biserică sînt obligatorii pentru toți. Este vorba aici de definițiile celor șapte sinoade ecumenice: negarea lor ar fi cu adevărat în contradicție – directă sau indirectă – cu mărturisirea de credință, care a servit ca piatră de temelie Bisericii: "Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu". Trebuie să se adauge la maxima lui Vincențiu de Lerin înțeleapta sentință a Fericitului Augustin: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus*

caritas». Această din urmă maximă exprimă mai bine adevărata viață a tradiției, în care trebuie să se distingă totdeauna de o parte ceea ce este sigur și deja manifestat și de alta ceea ce nu este încă, ceea ce este în acest sens îndoielnic, problematic.

În afară de această parte a tradiției fixate de Biserică – *lex credendi, lex orandi, lex canonica*, sau *les ecclesiastica*, – rămîne un vast domeniu al tradiției, care nu are aceeași claritate și prezintă într-un fel o valoare de căutat pentru conștiința și știința teologică. Monumentele tradiției bisericești sînt, înainte de toate, literatura bisericească în accepția largă a acestui cuvînt: operele Părinților apostolici, ale Părinților Bisericii, ale teologilor. Pe urmă vin textele liturgice, arhitectura, iconografia, arta bisericească, în fine obiceiurile și tradiția orală. Toată această tradiție, deși este produsă de același spirit unic, care sălășluiește în Biserică, este în același timp impregnată de relativitate istorică și de îngustime omenească. Diferențe, divergențe și contradicții sînt admise în ea în ce privește punctele de amănunt. Toate aceste date ale tradiției trebuie să fie studiate, comparate, înțelese. Se pare necesar să se fixeze, pe baza monumentelor tradiției, ceea ce se poate considera cu adevărat ca tradiție a Bisericii. Măsura deplinătății acestei înțelegeri poate să varieze. Anumite epoci pot să pătrundă cu mai multă sau mai puțină claritate cutare sau cutare aspect al învățăturii Bisericii. Deci, tot ceea ce păstrează memoria vie a Bisericii formează tradiția, în ce privește *volumul* ei. *Calitatea* tradiției bisericești este viața unică a Bisericii, mișcată de Sfîntul Duh, în toate timpurile. Viața tradiției constă în opera creatoare nepuizabilă a Bisericii, prin care se manifestă profunzimile conștiinței ei.

Biserica este oare capabilă de dezvoltare istorică, în special de dezvoltare dogmatică? Aceasta este chestiunea

care se pune în legătură cu tradiția ca istorie. Pe de o parte, această chestiune se rezolvă de faptele înseși, căci este cu totul evident că dogmele se formează în istorie și că, în consecință, Biserica cunoaște o dezvoltare a dogmelor. Biserica primitivă, în epoca sinoadelor ecumenice, este adogmatică, iar Biserica contemporană este mai bogată și mai încărcată în "depozit" dogmatic, decât Biserica veche. Dar, pe de altă parte, Sfântul Duh, care sălășluiește în Biserică și viața veșnică pe care ne-o dă nu cunosc nici diminuare, nici creștere, și, dată fiind această esență a lucrurilor, Biserica este totdeauna identică cu ea însăși, nu admite evoluție. Această contradicție aparentă este înlăturată prin faptul că Biserica este unitatea vieții divine și umane în același timp: substanța ei este invariabilă în plenitudinea și identitatea proprie, dar elementul omenesc trăiește și se desfășoară în timp; acest element trăiește nu numai dintr-o viață a Bisericii, dintr-o viață binecuvîntată, ci și dintr-o viață în acest veac. Aluatul împărăției lui Dumnezeu este amestecat într-o frământătură, care dospește după legile ei proprii. Dezvoltarea istorică a Bisericii constă într-o realizare a conținutului ei supraistoric; este, pentru a spune așa, o traducere din limba eternității în aceea a istoriei omenești, traducere care – cu toată invariabilitatea conținutului – oglindește totuși particularitățile epocii și limbii: ea nu este decât o formă mai mult sau mai puțin adecvată pentru un conținut invariabil.

Dogmele sînt stabilite în funcție de o anumită epocă și ele oglesc stilul și particularitățile epocii: așa, controversele cristologice și definițiile sinoadelor ecumenice oglesc cu siguranță caracterele gîndirii și spiritului grecesc. Ele sînt, într-un anumit sens, traduceri ale adevărului fundamental al Bisericii în limba greacă. De asemenea controversele dogmatice contemporane, în materie de eclesiologie, sînt marcate de spiritul

timpurilor moderne și al filozofiei lor (sînt în joc mai ales particularitățile gândirii latine). Aceasta însemnează că *expresia* formulelor dogmatice este determinată de împrejurările istorice, sau – cum se spune astăzi – ele au un caracter pragmatic. Acest pragmatism al formulelor dogmatice nu micșorează valoarea conținutului lor, ci arată că aceste formule depind de împrejurări istorice și sînt legate de inevitabila desfășurare umană a Bisericii. Dogmele se nasc din trebuința de a înțelege din nou și de a reinterpreta într-un sens nou datele experienței Bisericii. Pentru aceasta, noi definiții dogmatice vor fi mereu posibile în principiu, și de fapt, în conștiința Bisericii, se prepară îndelung gândiri noi și definiții dogmatice, deși viața unică și divină a Bisericii rămîne totdeauna identică cu ea însăși, în afară și deasupra istoriei.

Relativismul este în legătură cu formele, nu cu conținutul. Cît despre conținut, el ține de unitatea și de constanța tradiției. El nu poate să fie abrogat și, în acest sens, conținutul dogmei este fără greșală și, pentru a spune astfel, absolut. Tradiția nu este niciodată împlinită; ea continuă cît durează istoria. Epoca noastră, viața noastră, atît timp cît sînt în uniune cu Biserica, asigură continuarea tradiției. Rezultă de aici că tradiția, pentru a fi cu adevărat a Bisericii și pentru a se realiza în raport cu noi, trebuie să fie o *tradiție* vie. Aceasta înseamnă că noi trebuie s-o trăim în viața noastră. Pentru a da viață tradiției, o inspirație personală, un efort al vieții spirituale este necesar. Tradiția nu este ceva static, ci ceva dinamic; ea se reînsuflește la focul entuziasmului nostru. Cărturarii și Fariseii din toate epocile ar voi să transforme tradiția într-o arheologie moartă, într-o lege și un regulament exterior, într-o literă care omoară. Dar puterea tradiției nu constă deloc în acest spirit exterior, (nici chiar în cazul cînd legea cere supunere față

de formele de suprafață ale tradiției): a accepta lăuntric tradiția, a o primi în inima ta – iată ce constituie puterea tradiției. Nimic nu este mai fals decât concepția împămîntenită, în Occident, despre Biserica orientală, înțeleasă ca Biserică a tradiției, – Biserica uscată în imobilitatea ritualismului și a tradiționalismului exterior. Dacă un astfel de spirit există undeva, el nu este decât proba unei slăbiciuni parțiale, a unei decadențe locale; el nu corespunde într-un nimic esenței tradiției, care este torentul nesecat al vieții Bisericii și care se înțelege printr-o viață plină de eforturi creatoare. În acest sens, tradiția trebuie să fie *creatoare*; de altfel ea n-ar putea să fie altfel, căci efortul creator al vieții noastre reînsuflește în noi toată puterea și toată profunzimea tradiției. Acest act de creație nu este personal, individual, – ci este un act al Bisericii, un act ecumenic; este mărturia însăși a Duhului, care sălășluiește în Biserică.

Tradiția cuprinde adevărul Bisericii; infailibilitatea și ireformabilitatea proprii Bisericii în general îi sînt deopotrivă inerente. Infailibilitatea nu este altceva decât o anumită *calitate* a adevărului, a vieții, sau a vieții în adevăr, proprie Bisericii, adevărul conștiinței dogmatice a Bisericii este conform cu această adevărată viață.

Deci infailibilitatea nu este teoretică și abstractă; ea nu este criteriul cunoașterii, ci o mărturie despre adevărul practic al vieții, adevăr practic din care decurge adevărul dogmei, în calitate de obiect al cunoașterii. *Primum vivere, deinde philosophari*. În acest sens, întreaga viață a Bisericii este un singur și același adevăr, cu toată diferența formulelor dogmatice. Ea este aceeași în timpurile creștinismului primitiv, cînd toată dogmatica Bisericii consta în mărturisirea de credință a Sfîntului Petru, în epoca sinoadelor ecumenice și a teologiei lor complicate, precum și în zilele noastre. Erezia nu este o eroare dogmatică, ci o corupție a acestei vieți adevărate,

"corupție" prin care conștiința dogmatică s-a detașat de unitatea Bisericii. Ce raport este între mărturisirea de credință și tradiția bisericească? Mărturisirea de credință este o scurtă expresie a conținutului tradiției. Această expresie capătă realitate prin organele Bisericii, adică sinoadele bisericești ori organele puterii episcopale; ea capătă atunci puterea unei hotărâri bisericești: infailibilitatea și ireformabilitatea inerente Bisericii îi devin proprii. În ce chip este determinată această mărturisire de credință – este o chestiune de fapt. Avem, în această privință, să elucidăm o chestiune de principiu: Care este organul acestei judecăți infailibile? Există el în Biserică? Această problemă ne conduce să studiem ierarhia Bisericii. Mai înainte, nu este inutil să rectificăm o eroare comisă adesea, cu privire la "cărțile simbolice" ale Bisericii ortodoxe. Anumite documente, care se numesc cu acest nume (răspunsul patriarhilor orientali către Pius al IX-lea, profesiunea de credință ortodoxă a lui Movilă etc.) pot să aibă mai multă sau mai puțină autoritate. Ele *nu sînt* totuși simboluri de credință; *cărți simbolice, în înțelesul strict al cuvîntului*, nu pot să existe în Ortodoxie. Dacă ar exista, ele ar trebui să înlocuiască și să suprimă tradiția vie pe care ar voi să o expună. Cărțile simbolice ale protestantismului sînt pacte constituționale, care servesc de bază unor *noi* societăți bisericești, ce nu au tradiție proprie. Aceste cărți formează un început de tradiție pentru societățile protestante. Este evident că în acest sens cărțile simbolice nu sînt proprii Ortodoxiei; ceea ce se desemnează cu acest nume sînt numai răspunsuri ale ierarhilor ortodocși la chestiuni puse, sau definiții despre Ortodoxie, date de ea însăși, *în raport* cu o altă confesiune. Totul să se înțeleagă prin urmare, în chip pragmatic, într-un anumit context istoric; și aceste cărți pot cu siguranță să fie supuse revizuirii.

III

IERARHIA BISERICESCĂ

A. NATURA EI.

Sfântul Pavel (I Cor., cap. 12) dezvoltă ideea că Biserica este trupul lui Hristos, compus din *diverse* mădulare; toate aceste mădulare, deși sînt de valoare egală, în calitate de membre ale aceluiași trup, se deosebesc în privința locului și a funcțiunii lor; pentru aceasta, darurile diferă, precum diferă și slujbele; Spiritul însă este unul. În aceste cuvinte, Sfântul Pavel pune principiile generale ale organizației ierarhice și bisericești a societății; Mîntuitorul însuși a pus bazele ierarhiei Noului Legămînt, cînd a chemat pe cei doisprezece apostoli, cînd i-a introdus în tainele învătămîntului său și cînd a făcut din ei martorii vieții sale. Fiecare apostol a fost chemat la slujba apostoliei în mod personal de Mîntuitorul; fiecare a primit demnitatea apostolică prin această chemare; în același timp însă cei doisprezece apostoli împreună formau o anumită unitate – adunarea apostolilor – care a fost restabilită, după căderea lui Iuda, printr-o nouă alegere (Fapte 1, 15-26). În marginile acestei unități a celor doisprezece, Mîntuitorul stabilea uneori distincții alegînd trei sau patru apostoli (Petru, Iacob, Ioan și cîteodată Andrei) pentru a fi prezenți pe muntele Schimbării la față, sau la locul rugăciunii, în grădina Getsimani. El a deosebit mai ales pe doi apostoli: Petru și Ioan. Petru este, pentru a spune astfel, primul din adunarea apostolilor: el este cel ce răspunde în numele tuturor, cu ocazia mărturisirii de credință, pe drumul Cezareei; el este un fel de decan al apostolilor. Ioan "ucenicul preaiubit" a obținut, în urma unei intimități

personale, accesul cel mai direct la Mîntuitorul, în timpul Sfintei Cîine; el este acela pe care Mîntuitorul l-a numit pe cruce fiu adoptiv al Sfintei Fecioare*. Cu toate acestea, distincția aceasta a lui Petru și a lui Ioan nu exclude egalitatea lor cu ceilalți apostoli; amîndoi nu sînt investiți cu o demnitate superioară aceleia a celorlalți apostoli, așa cum afirmă învățătura catolică despre primatul Sfîntului Petru; ci proeminența lor aduce un principiu de organizare în limitele relațiilor reciproce ale colegiului apostolic; ea dă o constituire ierarhică ierarhiei apostolice însăși și aceasta va fi prototipul relațiilor ierarhice între episcopii egali (se poate observa această trăsătură în deosebirea lui Iacob, Chifa și Ioan, considerați de Sfîntul Pavel ca *stîlpi* ai Bisericii (Gal. 2, 9). Constituția adunării apostolilor, cu toată egalitatea membrilor ei, poate să fie comparată cu episcopatul universal. Înăuntrul acesteia, alături de episcopi, se află patriarhii; și între aceștia sînt mai multe întîietăți, sau mai degrabă o întîietate unică – întîietate de onoare cu siguranță și nu de grad. Mîntuitorul nu numai că a însemnat pe apostoli prin alegerea lor, ci i-a și consacrat special prin rugăciunea sacerdotală (Ioan 17); trimițîndu-le Sfîntul Duh prin suflarea sa, le-a dat puterea de-a dezlega păcatele (Ioan 20, 22-23). Dar adevărata lor consacrare s-a făcut prin coborîrea Sfîntului Duh sub forma limbilor de foc, care limbi "au șezut pe fiecare dintre ei" (Fapte 2, 3). În persoana apostolilor, Mîntuitorul a pus baza ierarhiei; a-i rezista înseamnă a rezista voinței Mîntuitorului. Apostolii, negreșit, n-au devenit, prin consacrarea lor, egali sau asemănători Mîntuitorului, n-au devenit vicari ai lui Hristos, ori vice-Iristoși, nici în persoana Sfîntului Petru, nici în persoana celor doisprezece luați colectiv. Mîntuitorul locuiește el însuși

* A se vedea cartea mea: *Petru și Ioan, prîinii doi apostoli* (în rusă).

nevăzut în Biserică, în calitate de cap al ei; el a rămas în ea după Înălțare "totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor". Ierarhia apostolilor n-a primit puterea de a fi vicar al lui Iristos, ci de a comunica darurile necesare vieții în Biserică. Cu alte cuvinte, ierarhia apostolică s-a constituit prin puterea și viața lui Hristos, însă ea nu înlocuiește pe Iristos pe pământ în persoana unui prim ierarh (papa), nici în aceea a întregii adunări apostolice. Ierarhilor le aparține puterea de a fi mijlocitori, servitori ai lui Iristos; ei au obținut de la el puterea deplină și au primit Duhul Sfânt pentru slujba lor. Această slujbă constă mai ales în a propovădui "ca martori oculari ai Cuvîntului", "ca martori" (Fapte 1, 8) ai Întrupării; constă în a face să se coboare Sfîntul Duh peste cei nou-botezați și în a transmite investitura celor ce au de îndeplinit funcții de orice fel ar fi ele. Într-un cuvînt, apostolii au primit puterea de a organiza viața Bisericii și în același timp erau harismatici, pentru că uneau darul administrării tainelor cu acela al profeției și al învățămîntului. Alături de cei doisprezece, mai erau și alți apostoli, însă de-o altă demnitate, ca să zicem așa, inferioară: sînt cei șaptezeci de apostoli sau ucenici despre care vorbește Evanghelia și "apostolii" (alții decît cei doisprezece) menționați în epistolele apostolice. Primul loc, între aceștia, aparține fără îndoială Sfîntului Pavel, a cărui demnitate de apostol superior, egală cu aceea a celor doisprezece, este certificată de el însuși și recunoscută de ceilalți apostoli.

Apostoli sînt și toți acei care au văzut pe Mîntuitorul înviat (I Cor. 15, 5-8) de exemplu Barnaba, Sila, Timotei, Apolo, Andronic și Iunia. Dar acest apostolat (didahia, document de la sfîrșitul secolului I, numește apostoli mai ales pe predicatorii călători) diferă esențial de proto-apostolatul, celor doisprezece, care posedau plenitudinea darurilor, care au fost investiți cu depline

puteri de Hristos și trimiși de el pentru "a fi mărturie". De altfel, acești doisprezece apostoli, chemați de Mîntuitorul, încetează de a mai trăi către sfîrșitul secolului I; singurul printre apostoli care a mai trăit după moartea tuturor celorlalți, în Orient, era "bătrînul Ioan". Puterea slujbei de apostoli încetează oare în Biserică după moartea apostolilor? Într-un anumit înțeles, da; ea încetează după ce și-a îndeplinit misiunea, după ce a pus baza Bisericii Noului Legămînt și a predicat Evanghelia la "toată făptura". Apostolatul în plenitudinea darurilor lui spirituale nu are și nu poate să aibă urmare. Puterile și darurile apostolice sînt *personale*; Mîntuitorul le-a dat apostolilor printr-o chemare nominală. În afară de aceasta, apostolatul este o sinteză de diferite daruri harismatice, pe care nu le găsim în nici una din puterile ierarhice emanînd de la succesiunea apostolică. Și, fără îndoială, apostolii n-au părăsit această lume, fără să fi lăsat o succesiune, o urmare a slujbei lor. Apostolii au transmis ceea ce puteau să transmită. În afară de demnitatea apostolică personală, care nu putea să fie transmisă, ei au transmis darurile care sînt inerente creștinilor individual sau Bisericii ca societate. Ei au transmis *tuturor* credincioșilor darurile harului Sfîntului Duh, pe care-l făceau să coboare prin punerea mîinilor și care-i constituia în neam ales, în preoție regească, în popor "sfînt" (I Petru 2, 9); dar ei au hotărît ca aceste daruri să fie comunicate prin intermediul unei ierarhii instituite de ei. Puterea acestei ierarhii există grație unei succesiuni directe și neîntrerupte venind de la apostoli. După apostoli, comunicarea darurilor Sfîntului Duh în Biserică devine prerogativă a ierarhiei, adică a episcopatului unit cu preoții și cu diaconii. Începînd de la sfîrșitul secolului I și începutul secolului II, în operele Sf. Ignatiu, ale Sf. Irineu de Lyon, ale lui Tertulian, și mai tîrziu, în secolul III, în ale Sf. Ciprian, se găsește dezvoltată

ideea că Biserica se grupează în jurul episcopului și că episcopul există în virtutea succesiunii apostolice, care este o instituție divină. În anumite cazuri, se dau exemple despre această succesiune apostolică neîntreruptă (scaunele din Roma, Efes, Ierusalim etc.). Din punct de vedere istoric, nu s-ar putea arăta locul, timpul și modul instituirii ierarhiei, de către apostoli, în forma ei actuală, adică în formă de trei trepte: episcopi, presbiteri, diaconi. Cu totul dimpotrivă, documentele, la începutul secolului I, păstrează tăcere asupra acestui punct. Sau, dacă găsim arătări despre demnitățile ierarhice, este evident că denumirile au acolo un alt înțeles decât în zilele noastre, ori că deosebirea și corelația între cele trei trepte, foarte clară astăzi, nu avea atunci nici o precizie (Fapte 20, 17 și 28; Tit. 1, 5-7; I. Tim. 3, 2; 5, 7; I. Petru 5, 1-5). În tot cazul, dacă găsim în scrierile apostolilor indicații despre episcopi și presbiteri, aceste indicații nu pot să servească ca probe *directe* despre existența celor trei trepte ale sacerdoțiului, în sensul pe care li-l dăm noi astăzi.

A dovedi că a existat în secolul I, o ierarhie în trei trepte, în înțelesul din zilele noastre, n-ar fi de loc posibil și nu este nici chiar necesar. Tabloul trasat de I. Cor. 12, 14, corespunde mai degrabă unei vieți care nu este încă bine formată, dar care este bogată în inspirații și se caracterizează prin revărsarea darurilor spirituale; de altfel, harismaticii căutau să aibă pe apostoli ca șefi și îndrumători. Fără îndoială, apostolii instituiau, prin punerea mâinilor, pe mai marii comunităților, care se numeau episcopi sau presbiteri, $\pi\rho\epsilon\sigma\tau\omega\tau\epsilon\varsigma$ sau îngeri ai bisericilor (Apocalipsa), fără să se vorbească de slujba diaconilor. Ceea ce-i incontestabil este prezența ierarhiei în jurul apostolilor, alături de apostoli; și nu s-ar putea admite că formațiunea acestei ierarhii nu este rezultatul unei dezvoltări *naturale* a organizației de comunitate și

că ea nu este în același timp realizarea voinței directe a Mîntuitorului. Se poate spune același lucru despre faptul că exista, încă de la începutul veacului II, în Asia Mică (epistola Sf. Ignățiu) și la Roma (epistolele papei Clement, opera Sf. Irineu) un episcopat "monarhic", adică bisericile locale aveau ca șefi pe episcopi, ca singurii harismatici veritabili, în jurul cărora se adunau presbiterii și diaconii. Acest fapt primește la această epocă o expresie dogmatică încă confuză, intermitentă și cîteodată parțială și exagerată (ca în scrisoarea Sf. Ignățiu Teoforul), dar el există încă de atunci ca și conștiința despre el.

Ierarhia, în forma episcopală, cu presbiteratul și diaconatul care depind de ea, se constituie în Biserică după o necesitate naturală. Nimic nu este mai natural decît necesitatea formării ierarhiei. Harul Sfîntului Duh acordat Bisericii nu este o inspirație subiectivă a unei persoane sau a unei alte inspirații susceptibile de a se produce sau de a nu se produce; el este un fapt obiectiv al vieții Bisericii, este puterea Cincizecimii universale, care lucrează totdeauna și într-un mod neîntreput. Limbile de foc ale Cincizecimii coborîte peste apostoli, rămîn în lume și sînt comunicate de apostoli, care le-au primit, succesorilor lor. Adunarea apostolilor a fost receptacolul ierarhic și mijlocul de transmisiune al limbilor Sionului, al darurilor pline de har ale Bisericii; în vederea acestui scop, a fost necesar și inevitabil ca harismaticii să succeadă apostolilor. Dar acest lucru a trebuit să se petreacă într-un chip bine definit, neîndoielnic (pentru toți) și nu numai în mod ocazional: adică prin succesiunea legală a ierarhiei, care – pentru a ne exprima în termeni de teologie sacramentală – trebuia să lucreze nu *opere operantis* ci *opere operato*. Exista pentru această succesiune o formă gata și instituită de Dumnezeu, aceea a sacerdoțiului Vechiului Testament, care

– după epistola către Evrei – a fost prototipul preoției Noului Testament. Cu toate acestea, această din urmă preoție nu este o simplă continuare a sacerdoțiului Vechiului Testament. Ea este o alcătuire nouă, ce purcede de la Suveranul Aducător de jertfă, de data aceasta nu după rînduiala lui Aaron, ci după rînduiala lui Melhisedec. Acest pontif suprem este Mîntuitorul Iisus Hristos, care jertfește Tatălui, nu sîngele mieilor, ci propriul său sînge. Prezența lui Hristos pe pămînt făcea natural de prisos și imposibilă existența unei ierarhii în afară de el însuși; dar formarea ierarhiei este de asemenea imposibilă *fără* Hristos, *fără* porunca lui Hristos. Și apostolii ca protoierarhi au transmis succesorilor lor aceste puteri *ierarhice*, însă n-au transmis de bună seamă toate darurile lor personale, în plenitudinea lor. Ei au comunicat pe acelea ale puterilor lor cu caracter general.

Nu putem să constatăm că apostolii ar fi instituit imediat această succesiune, dar este de asemenea imposibil să nu se recunoască următorul fapt: după cîteva fluctuații, ierarhia s-a format în secolul II după tipul sacerdoțiului Vechiului Testament; totuși ea diferă încă de atunci de acesta din urmă. Pentru Biserică, care trăiește în unitatea tradiției, instituirea unei succesiuni apostolice a ierarhiei are evidența unei axiome. Tradiția rămîne una, ea are totdeauna aceeași putere. Distrugerea sau negarea celor ce există în tradiția întregii Biserici este o ruptură și o catastrofă spirituală, care sărăcește, care deformează viața Bisericii, luîndu-i plenitudinea ce-i este inerentă. Acesta este înțelesul suprimării ierarhiei de succesiune apostolică în protestantism. Ea a depozat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă, din această pricină, devine asemănătoare creștinilor, care,

deși sînt botezați "în numele Mîntuitorului Iisus", n-au primit Sfîntul Duh, pe care mîinile apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte 19, 5-6). Cu siguranță, "Dumnezeu nu dă duhul cu măsură", și acei ce sînt botezați cu botezul lui Hristos în numele Sfintei Treimi, au deja arvuna Sfîntului Duh, căci el "suflă unde vrea". Nu se poate exclude complet acțiunea directă și imediată a Sfîntului Duh asupra omului prin puterea, ca să zicem așa, a unei Cincizecimi nouă, sau mai degrabă a unei Cincizecimi prelungite. Dar se poate adăuga, că "nimeni nu știe cînd vine și cînd pleacă Duhul", în timp ce Hristos, prin voința sa, a rînduit în Biserica Sa căi definite și cunoscute pentru primirea darurilor Sfîntului Duh (ca în cazurile descrise mai sus, în care apostolii au făcut să se coboare Sfîntul Duh prin punerea mîinilor). Aceste căi sînt Tainele Bisericii, administrate de către o preoție de succesiune apostolică. Faptul că toți creștinii posedă harul și că, *în acest înțeles*, există o preoție universală nu contrazice întru nimic existența unei preoții speciale, a ierarhiei. Sacerdoțiul universal nu este numai compatibil cu ierarhia, ci el este chiar o condiție de existență pentru aceasta din urmă. Căci este cu totul de înțeles, că ierarhia nu poate să se formeze și să existe într-o societate lipsită de har (dimpotrivă într-o asemenea societate ierarhia își pierde puterea, ca de exemplu în cazurile cînd comunități întregi devin eretice ori schismatice). Însă darurile sînt diferite și slujbele de asemenea: după cum se pot afla diferite grade de preoție în chiar limitele ierarhiei, se poate și trebuie să existe o diferență între ierarhie și popor, chiar dacă există un sacerdoțiu universal. Este fals de asemenea să se opună alegerea săvîrșită de comunitate, punerii mîinilor, ca și cum aceasta din urmă ar putea s-o înlocuiască sau s-o excludă pe prima. Cu totul dimpotrivă, alegerea de către comunitate, în calitate de condiție prealabilă, este cu

totul compatibilă cu valoarea decisivă a punerii mâinilor. Alegerea și voința omenească nu pot, singure, să înlocuiască actul divin al punerii mâinilor. Și funcționarul ales de comunitate nu devine ierarh prin faptul acestei alegeri; el nu-și însușește puterea ierarhică, nu devine harismatic. Ierarhia este singurul minister harismatic al Bisericii, avînd o valoare permanentă; ea suplinește astfel absența harismatismului extraordinar. Acesta este, în general, înțelesul faptului istoric, că harismatismul neorganizat al Bisericii primitive a fost înlocuit, în timpul apostolilor, de harismatismul legal, de tradiție și succesiune apostolică.

În primul rînd – și acest lucru este cel mai esențial – ierarhia este puterea de a săvîrși tainele; ca urmare, ierarhia poartă în ea însași această putere misterioasă, supraomenească și supranaturală. După mărturia literaturii vechi (părinți apostolici, de exemplu Sf. Ignațiu Teoforul), tocmai episcopul este acela care celebrează Euharistia și numai Euharistia celebrată de episcop este eficace. Taina Euharistiei a primit îndată un loc preponderent în viața creștină; ea a devenit o putere organizatoare în Biserică, în special pentru ierarhie. După Cincizecime, credincioșii "staruiau în învățătura apostolilor, întru frîngerea pîinii și în rugăciune" (Fapte 2, 42); valoarea specială a Euharistiei în viața Bisericii este atestată de diferite documente ale literaturii veacurilor I și II. Este natural ca Euharistia să fi fost mai întîi săvîrșită de apostoli, precum și de harismatici προεστώτες ("profeția" din Didahie) instituiți de apostoli; dar, în veacul post-apostolic, administrarea tainei Trupului și Sîngelui revine episcopilor singuri; puțin cîte puțin se adaugă alte taine, îndătinate, în Biserică. Deci ierarhia, adică episcopii și clerul care depinde de ei, s-a format mai întîi în legătură cu posesiunea puterii de a săvîrși tainele, ca o consecință a harismatismului sacramental.

Acesta din urmă fiind fundamentul vieții mistice, al vieții harice a Bisericii, trebuia să aibă reprezentanți permanenți. Episcopul, ca posesor al plenitudinii puterii harismatice, devine natural și inevitabil centrul în jurul căruia gravitează întreaga viață a comunității bisericești, căci ea depinde esențial de el. Atunci se înțelege cu ușurință logica gândirii creștine a primelor secole, de la Sf. Ignațiu la Sf. Ciprian; după această gândire, *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*. Din acest fundament *harismatic* derivă în istoria Bisericii desfășurarea dreptului canonic ulterior, care definește drepturile episcopilor, iar mai târziu raporturile interepiscopale. În timpul veacurilor următoare sinoadele ecumenice și locale normează aceste raporturi reciproce; ele, raporturile, poartă pînă în prezent semnul complexității situației de atunci. Punctul fundamental este, *că episcopii*, cu toate diferențele canonice datorate împrejurărilor istorice, *sînt cu totul egali din punct de vedere harismatic*; printre ei nu se află nici un supra-episcop, *episcopus episcoporum*, nu se află nici un papă. Folosindu-și puterea, episcopul lucrează *cu* Biserica, însă nu *deasupra* Bisericii, care este un organism spiritual, un organism al iubirii: acordul cu Biserica și uniunea cu ea este însăși condiția de existență a episcopului. Această uniune nu poate să se exprime în termeni de drept constituțional, ca aceia ai democrației sau ai puterii monarhice limitate, căci categoriile dreptului nu sînt aplicabile aici (dacă dreptul canonic este un drept, el este în tot cazul un drept *sui generis*). Puterea episcopală poate să fie chiar mai absolută decît puterea unui monarh absolut, dar ea poate să rămînă și cu totul latentă și topită în uniunea episcopului cu poporul. Exemplul Bisericii din Ierusalim, în relațiile ei cu apostolii proto-episcopi, servește aici de regulă conducătoare. Cu toată plenitudinea puterii lor cu adevărat "supra-episcopale" (căci, în

afară de plenitudinea puterii episcopale, aveau și puteri apostolice personale), apostolii decid toate chestiunile esențiale de acord cu poporul (cf. Fapte 1, 15-16, 23-24, 26; 6, 5-6; 11, 12; 15, 22-25, 28). Și dacă istoria ne învață că sinoadele ecumenice și multe sinoade locale erau de obicei compuse cu preferință din episcopi *singuri*, nu trebuie să se vadă în aceasta o nouă normă canonică, o normă care ar abroga sinodul apostolilor și ar da clasei episcopilor, ca atare, o putere *deasupra* poporului Bisericii și *în afară* de el. Trebuie să se înțeleagă acest fapt nu ca expresia puterii episcopale *asupra* Bisericii, ci mai degrabă ca o reprezentare *de către* episcopi a Bisericii ai căror șefi sînt și cu care ei rămîn în uniune. Că "bătrînii și frații" sinodului din Ierusalim nu sînt prezenți în fapt, este aici mai degrabă o chestiune practică sau, pentru a spune astfel, de comoditate tehnică. De altfel, ei au fost prezenți în fapt, de exemplu, la sinodul întregii Rusii (Moscova, 1917-1918), care era compus din episcopii diocezanii, adică în legătură cu păstoriții lor, din preoți și din laici; astfel compus acest sinod oglindea mai exact decît sinoadele ecumenice norma canonică a sinodului din Ierusalim. Dificultatea de a veni la sinoadele ecumenice, datorită mijloacelor de comunicație din acea epocă, explică suficient compunerea în mod unic ierarhică a acestor sinoade; de altfel poporul Bisericii era reprezentat de împărat sau de funcționarii săi. Fără îndoială în catolicismul roman, prezența episcopilor singuri a dovedit deja o regulă generală, căci ierarhia este, înăuntrul lui, înțeleasă mult mai mult ca o putere *asupra* Bisericii, putere al cărei cap este papa-monarh. Nu cunoaștem, în istoria timpurilor apostolice, un singur caz în care apostolii ar fi lucrat ca și cum ar fi constituit o putere personală *asupra* Bisericii, independent de ea. Cît despre darurile personale ale apostolilor – de exemplu acela de a face minuni – ele nu sînt legate de

prerogativele lor de reprezentanți ai puterii eclesiastice, ci ele le aparțin ca legate de slujba apostolică. Pentru aceasta, pînă în prezent, poporul Bisericii are dreptul la o anumită participare la alegerea episcopilor: poporul participă chiar la hirotonie, deși ea este îndeplinită de episcopi, căci, la un moment dat, este atribuția poporului să strige dacă alesul este demn – ὄλιος – sau nedemn. "Nimeni să nu fie hirotonit – scrie papa Leon cel Mare – împotriva voinței poporului, pentru ca nu cumva poporul, fiind terorizat să înceapă să urască și să disprețuiască pe episcopul indezirabil" (Epist. ad. Anast. 84).

Pentru a înțelege bine principiul ierarhic al Bisericii, trebuie să ne gândim nu numai la prerogativele imprescriptibile ale ierarhiei, ci și la acelea, nu mai puțin imprescriptibile, ale mirenilor, ale laicilor. Mirenii nu sînt deloc un subiect pasiv al administrației, cu singura obligație de a asculta de ierarhie; ei nu sînt un oarecare vas gol de harisme, pe care ierarhia l-ar umple. Se poate considera starea mireană ca o demnitate sfîntă; titlul de creștini a făcut din ei "poporul lui Dumnezeu, preoție regală". Laicii sînt și ei harismatici, deși într-un înțeles mărginit, cu deosebire în ceea ce privește slujba liturgică și săvîrșirea tainelor. Ei pot – în caz de trebuință – să administreze botezul. În sfîrșit, cînd este vorba de tainele a căror administrare este rezervată numai aceloră, care posedă preoția, în special Euharistia, laicii participă într-o anumită măsură la confecționarea acestor taine; preotul, în mod strict vorbind, nu trebuie să îndeplinească tainele *singur*, fără popor. Cu alte cuvinte, el administrează tainele *cu* poporul și laicii le "co-administrează" cu el. În sînul organismului spiritual al Bisericii, totul se îndeplinește în unitatea dragostei și nu este nici un organ care să poată exista fără să depindă de celelalte.

Nonne et laici sacerdotes sumus? Pînă la un anumit punct, se pot aplica aceste cuvinte ale lui Tertulian.

Protestanții opun cîteodată profetismul instituționalismului. Ei cred că principiul ierarhic este opus darului profeției, care ar prisosi în Biserică atunci cînd ierarhia ei este înlăturată. Această opoziție, pe care o justifică, într-o anumită măsură, excesele romanismului, se sprijină în fond pe o neînțelegere. În primul rînd, în veacul apostolilor și în Biserica primitivă, existau diferite daruri, printre care acela al profeției. Sf. Pavel îl încuraja: "Doresc... să proorociți;... rîvniți a prooroci" (I Cor. 14, 5 și 39). De o parte apostolul vrea să salveze profeția de teama ca ea să nu se stingă ("Duhul să nu-l stingeți, profeția să n-o defăimați"), dar în același timp el dezvoltă ideea trupului care are diferite mădulare. Și, deși profeția a fost larg răspîndită în Biserica timpurilor apostolice, ea nu se opunea "instituționalismului" episcopatului, presbiteratului și diaconatului, pe care-l găsim deja în epistolele apostolilor și chiar în Fapte. Principiul ierarhic are tot atîta valoare pentru Biserică cît are principiul profeției, dacă se înțelege aceasta din urmă ca o inspirație generalizată. Cîștigarea darurilor Sfîntului Duh este scopul vieții creștine, după definiția Sf. Serafim, cel mai mare dintre sfinții ruși din secolul XIX. Prima predică creștină a Sf. Petru cuprindea cuvintele profetice ale lui Ioil, aplicate la Biserica creștină: "...voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci..." (Fapte 2, 17) și acest cuvînt al Cincizecimii se aude mereu în Biserică. Biserica ortodoxă repetă aici cuvintele lui Moise: "O, de ar fi toți prooroci în poporul Domnului și de ar trimite Domnul Duhul său peste ei!" (Numeri 11, 29). Dar această idee a profeției generale, a cîștigării Sfîntului Duh, pe care Biserica o încurajează, această idee poate să devină o pretenție iluzorie, atunci cînd se neagă ierarhia în

numele sacerdoțiului universal: profetismul se transformă atunci într-o excitare pseudo-profetică. Această pretenție a fost învinsă de Biserică în montanism; Biserica continuă să o învingă în toate substituturile acestei erezii. O astfel de eroare mai conduce și la un funcționarism ritual, din care harul este absent, cum este cazul pentru miniștrii aleși, însă nu consacrați, care ar pretinde să înlocuiască ierarhia instituită în mod divin. Ei vor să concentreze în ei înșiși "profeția" generală și, prin aceasta, ei privează pe păstoriții lor de această profeție. Nu este aici un "instituționalism", nu ierarhic ci funcționaresc, în care ierarhia este eliminată de birocratie?

Servind de mijlocitor între Dumnezeu și om, în taină, făcând să se coboare în ea Sfântul Duh, preotul se face el însuși instrumentul acestei coborâri; el renunță la individualitatea sa; el se jertfește, este jertfit și jertfitor în același timp, este "acela care dă și acela care se dă", după chipul lui Iristos, Suveranul jertfelniciei. Această moarte este dragostea, renunțând la el însuși: demnitatea ierarhiei este o demnitate a iubirii. Puterea ierarhiei este dragostea. Legătura între ierarhie și laici nu este puterea celei dintâi asupra celei din urmă, ci dragostea lor reciprocă. Păstorii primesc darul special al dragostei compătimitoare; suferințele și greșelile altuia devin ale lor. Ei au grijă de suflete, cărmuindu-le cu măsuri de blîndețe și de iertare, precum și cu remediile disciplinei. Păstoria este legată de o responsabilitate particulară față de păstoriți, responsabilitate pe care nu o au laicii, aceștia recompensează pe păstoriții lor iubindu-i și cinstindu-i. Păstoriții se unesc în mod natural în jurul păstorilor și Biserica se compune astfel din comunități ierarhice organizate. Ierarhia este un fel de schelet al corpului Bisericii. Cu siguranță, dacă apare în Biserică o manifestare a Duhului și a puterii sale – în vreun om "purtător de Duh" – întreaga obște bisericească se

polarizează în jurul acestui demnitar "profetic", – păstorii și păstoriții, fără diferență de situație ierarhică, se îndreaptă către profet. Autoritatea personală a Sf. Serafim de Sarov, sau a părintelui Ioan de Cronstadt, sau a "stareților" mănăstirii Optina (părintele Ambrozie și alții), era mai mare decât toate autoritățile ierarhice. Dar această autoritate nu impieta niciodată asupra prerogativelor ierarhiei. Ea nu trecea dincolo de margini și nu le suprima. Acest fapt confirmă o dată mai mult compatibilitatea profeției cu a ierarhiei.

Slujba de păstor cuprinde și datoria *învățămîntului* în Biserică. Această datorie se unește așa de natural cu preoția, încît s-ar părea ciudat să fie altfel. Nu numai citirea, dar și predicarea Cuvîntului lui Dumnezeu, învățămîntul direct, face parte din misiunea pastorală. Cuvintele păstorului, independent de valoarea lor mai mult sau mai puțin mare, primesc o importanță, care provine din locul și din momentul în care au fost spuse, căci ele se leagă de serviciul divin. În acest rol de dascăl al Bisericii, păstorul n-ar putea să fie înlocuit ori suplinît.

Dar datoria de dascăl nu se reduce la predicarea în biserică; ea se întinde dincolo de limitele bisericii. De aici decurge dreptul și datoria ierarhiei de a păzi neatins învățămîntul transmis de Biserică, protejîndu-l împotriva deformărilor și propovăduind credincioșilor normele adevăratei învățături; menținerea acestor norme este asigurată prin măsuri potrivite, ce sînt la dispoziția puterii bisericești, pînă la excomunicare. Episcopul, în marginile diocezei, veghează pentru puritatea învățăturii învățate și predicate; sinodul episcopilor unei Biserici regionale sau, în cazuri de importanță mai generală, sinodul episcopilor Bisericii ecumenice, definește adevărul bisericesc, care a putut să devină obscur, sau să nu fie clarificat încă în conștiința Bisericii.

Dacă se recunoaște că ierarhii trebuie nu numai să predice în Biserică, ci să învețe și în afară de ea, atunci se pune o chestiune generală cu privire la natura acestui învățământ, atât cât este propriu numai ierarhiei. Este și chestiunea infailibilității. În Biserică, se află păstori și păstoriții; se află deci două fracțiuni: cei care învață și cei care sînt învățați. Autoritatea învățământului Bisericii nu poate să fie micșorată fără consecințe. Dar aceasta nu însemnează deloc că întregul învățământ aparține exclusiv ierarhiei și că laicii sînt cu totul lipsiți de el, neavînd decît datoria de a accepta în mod pasiv învățătura predată. Un astfel de punct de vedere împarte societatea bisericească în două părți: partea activă și partea pasivă. Acest lucru nu corespunde adevăratei esențe a creștinismului; și trebuie să opunem, împreună cu protestanții, la această idee, concepția sacerdoțiului universal și a sfințeniei poporului lui Dumnezeu. Următoarele cuvinte ale Mîntuitorului sînt adresate acestui popor, sînt adresate tuturor credincioșilor, întregii creștinătăți, nu numai ierarhiei singure (cum cred de obicei ultra-ierarhiștii): "Mergînd învățați toate popoarele" și: "Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (Mc. 16, 15). Dacă săvîrșirea tainelor, dacă, în special, punerea mîinilor era prerogativa apostolilor (și mai tîrziu a ierarhiei instituite de ei), predicarea Evangheliei era, în aceeași măsură, considerată ca opera tuturor credincioșilor: căci fiecare credincios este chemat de Mîntuitorul însuși a mărturisi (și prin aceasta tocmai a predica) înaintea oamenilor. Și cu adevărat vedem că predicarea lui Hristos se face, încă de la început, nu numai de către apostoli, ci și de credincioși în general (cf. Fapte 6, 5; 8, 5, 12, 14, 28-36); și nu numai de bărbați, ci și de femei, dintre care unele sînt cinstite de Biserică la fel cu apostolii, tocmai pentru motivul predicării Evangheliei (de ex. Sf. Nina, apostol

al Georgiei, pe urmă Sf. Tecla, martiră, și altele). Misiunea creștină nu este mărginită de prerogativele ierarhice, ci ea este datorită fiecărui creștin, care spune despre el însuși: "cred și mărturisesc" și care, chiar prin aceasta, predică. Marile fapte ale martirilor, care mărturiseau credința lor, erau cea mai bună dintre predici.

În sfârșit, dacă se are în vedere propovăduirea nu numai printre cei ce nu cred ci și printre creștini, se vor găsi de asemenea în Scriptură numeroase mărturii despre rolul activ al laicilor. Să notăm de altfel că Scriptura nu cunoaște acest cuvânt de "laici" și că ea numește pe creștini foarte simplu cu numele de "credincioși", de "ucenici", pentru "frați" etc. Laicii participă deci la învățămînt, așa încît există un dar special de învățămînt (cf. Iac. 5, 19-20; I Tes. 5, 11; Evrei 3, 13; Gal. 6, 1; I Cor. 14, 26; Col. 3, 16; I, Tim. 1, 7; 3, 2; 5, 17; I, Petru 4, 10-11). Dar dacă laicii n-au dreptul să predice în timpul slujbelor (după cum ei n-au puterea să celebreze slujbele în timpul cărora cuvîntul este predicat), ei nu sînt lipsiți de dreptul de a predica în Biserică, în afară de slujbe, și cu atît mai mult ei pot să predice în afară de biserică; o anumită mărginire a dreptului de predicare al laicilor a putut să fie introdusă pentru considerații practice și disciplinare, însă nu din cauza unui fel de inferioritate harismatică sau a unei incompatibilități a dreptului de a predica, cu starea de laic. În Biserică, nu are loc mușenia și ascultarea oarbă, căci apostolul spune: "Hristos ne-a scos la libertate; rămîneți deci tari și nu vă prindeți din nou în jugul robiei" (Gal. 5, 1).

Dar, dacă este astfel cu lucrarea de zidire sufletească în Biserică, cu atît mai puțin se pot lua laicilor drepturile de a fi teologi și de a studia într-un mod științific chestiunile de învățătură. Or, în zilele noastre, prin puterea împrejurărilor, acest studiu echivalează cu învățămîntul. Exercițierea acestui drept poate să fie normată

de ierarhie; dar aceasta nu poate și nu trebuie s-o suprimă. Gîndirea teologică este conștiința Bisericii, ea este suflul ei, care nu poate fi reținut. În afară de sfîntirea generală a creștinilor de către Sfîntul Duh, nu trebuie să se uite că poate să existe o alegere specială, care se numea odinioară slujbă profetică și care nu se desemnează actualmente cu acest nume, din cauza unei anumite timidități și pentru dificultatea de a discerne această alegere (ea devine de multe ori îndoielnică); dar, cu siguranță, izvorul acestui dar nu scapă în Biserică.

În zilele noastre, termenii "profet" și "profetism" au devenit mai degrabă epitete literare. Dar acești termeni trebuie să exprime certitudinea noastră religioasă că profeția n-a încetat și nu poate să înceteze în Biserică. Apostolul interzice foarte clar să se disprețuiască profețiile și să se stingă Duhul (I Tes. 5, 19-20). Duhul însă suflă unde vrea; darul profetic al Duhului nu este legat de cinul ierarhic, deși poate să se găsească unit cu el. Fără îndoială, discernămîntul spiritelor și recunoașterea profeției autentice sînt pentru Biserică o sarcină extrem de grea, căci este totdeauna pericol de eroare (pentru aceasta și apostolul spune: "Toate să le încercați; țineți ce este bine" (I. Tes. 5, 21). Cu toate acestea, el însuși îndeamnă să nu se stingă Duhul; o astfel de stingere ar rezulta din oprirea formală a laicilor de a fi teologi liberi. Sincer vorbind, un teolog trebuie să fie liber: libertatea nu înseamnă liberă-cugetare, ci gîndire liberă; această opinie nu este nici simplă ignorare a învățăturii bisericești tradiționale, nici licență; libertatea este o inspirație sinceră și personală, este dorința de a realiza experiența Bisericii prin sentimente și gîndiri personale. Și aceasta corespunde fondului lucrurilor, căci tradiția Bisericii este în același timp experiență personală, realizată în indivizi. Și acest domeniu al inspirației libere din Biserică, precum și acela al studiului științific este de

preferință domeniul "profeției", în sensul care i se dă astăzi. Acest domeniu n-ar putea să fie apanajul exclusiv al ierarhiei. El aparține întregii lumi creștine.

B. DESPRE AUTORITATEA EXTERIOARĂ INFAILIBILĂ A BISERICII

Un membru al Bisericii are oare singur o infailibilitate *personală* în judecata lui asupra dogmelor? Nu, el nu are. Istoria Bisericii dă mărturie despre faptul că nici o situație ierarhică nu garantează, prin ea însăși, pe nimeni în fața pericolului erorii; au fost papi eretici (Liberiu și Onoriu), fără a vorbi de divergențe frecvente între ideile anumitor papi, ceea ce arată că unul sau altul din ei era în rătăcire. Au fost patriarhi (de Constantinopol și de Alexandria), episcopi, preoți și laici eretici. Nimeni nu poate să pretindă o infailibilitate personală în materie teologică și această infailibilitate nu este legată de nici o demnitate. Acest lucru este valabil pentru fiecare ierarh luat separat și mai ales pentru totalitatea ierarhilor.

Autorii bisericești, Sf. Ignațiu Teosoful, Sf. Irineu, Sf. Ciprian, îndeamnă pe credincioși să se reunească în jurul episcopului lor; învățămîntul episcopului este considerat ca norma adevărului Bisericii, ca un criteriu al tradiției. Această *autoritate* specială a judecății episcopilor, legată de demnitatea lor, aparține unui episcop, în calitate de episcop, și cu atît mai mult în calitate de șef al unei Biserici particulare, unită cu el prin unitatea vieții harului, a dragostei și a gândurilor. Episcopul care mărturisește credința în numele Bisericii lui și care este, pentru a spune astfel, gura ei, acest episcop este legat de ea prin legătura dragostei și a conformității gândurilor, după exclamațiile liturgice, care preced simbolul credinței: "să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim...". Cu alte cuvinte, dreptul de a exprima

învățătura Bisericii aparține episcopului, care este nu *deasupra* comunității, ci *în* comunitatea al cărei șef este. De asemenea totalitatea episcopilor, episcopatul Bisericii ecumenice ori locale, reunit într-un consiliu special, sau rămînînd în uniune și în relație, fie prin corespondență, fie prin mijlocirea intermediarilor, nu posedă autoritatea supremă necesară pentru a exprima învățătura decît în uniune cu Biserica și în armonie cu ea. Episcopatul nu legiferează și nu comandă în Biserică independent de aceasta din urmă, ci este reprezentantul ei plin de har. Autoritatea episcopatului este, în fond, autoritatea Bisericii: fiind constituită în mod ierarhic, Biserica se exprimă prin gura episcopatului.

Episcopatul este puterea bisericească, pentru că episcopii sînt cei ce săvîrșesc tainele; de aici rezultă, că deciziile doctrinare sînt îmbrăcate de aceeași putere sacramentală în ceea ce privește originea și esența ei. Aceste decizii sînt *canoane* sau legi bisericești, de care trebuie să se asculte, căci trebuie să se asculte de Biserică. Așa că ierarhia, reprezentată de episcopat, devine, pentru a spune astfel, autoritatea doctrinară exterioară, care normează și normalizează viața dogmatică a Bisericii. De bună seamă, aceste definiții doctrinale ale unui ierarh sau ale întregului episcopat, investit de autoritatea puterii bisericești și exprimate *ex cathedra* în împlinirea slujbei episcopale, trebuie să fie bine distinse de opiniile teologice personale ale aceluiași episcop sau ale acelorași episcopi, considerați ca teologi ori scriitori particulari. Opiniile lor particulare nu sînt deloc obligatorii. Numai actele îndeplinite în virtutea demnității pastorale, au putere de lege pentru păstoriți. Deci sînt momente în viața Bisericii, cînd episcopatul își simte puterea de a anunța un adevăr *în numele Bisericii*, de a fi gura Bisericii. Nu trebuie să se facă decît un pas pentru a ajunge, de aici, la concluzia sinodului din Vatican: în

virtutea darului de a anunța adevărul, care este propriu Bisericii (*charisma veritatis*), infailibilitatea *ex cathedra* ar aparține episcopului. Să lăsăm deoparte, pentru moment, chestiunea de a ști dacă este vorba de autoritate individuală ori colectivă. Aici se pune deci o problemă relativă la organul *exterior* infailibil al doctrinei Bisericii. Un astfel de organ există? Este el indispensabil? Este el posibil în Biserică?

În primul moment se pare că viața și învățătura dau un răspuns pozitiv la această chestiune. Există o putere a episcopatului, al cărui scop este de a păzi curățenia doctrinară: aceasta este incontestabil. Această putere este necesară Bisericii, ca un dig împotriva gândirii personale anarhice, destructive de unitate. Existența unui astfel de organ este posibilă, căci de fapt acest organ s-a manifestat și se manifestă în Biserică. Este vorba totuși să se precizeze semnificația acestei puteri.

Ierarhia, prin autoritatea ei, protejează învățătura deja admisă în sînul Bisericii, tradiția bisericească; ea are grijă să decidă dacă noi definiții doctrinale pot să facă parte în mod efectiv din tradiție. Primul punct nu trezește nici o îndoială: este natural ca *depositum fidei*, adică tot ce Biserica posedă deja să fie protejat de puterea ierarhică, fiind în același timp păzit de întreaga Biserică. Cealaltă chestiune este, în principiu, mult mai grea. Deciziile doctrinale noi, o dată admise, intră sub protecția ierarhiei. Dar, dacă ele sînt promulgate de această ierarhie însăși, de unde scot ele puterea lor, de unde primesc ele sancțiunea adevărului? O primesc ele de la această ierarhie, sau de la întreaga Biserică? În primul caz, toată puterea de a păzi și de a vesti adevărul ar aparține ierarhiei și ar fi adevărat că ea comandă Bisericii în virtutea acestei *charisma veritatis* a sa. Atunci Biserica ar fi considerată ca împărțită în două părți: acei ce învață și acei ce sînt învățați; de o parte episcopatul

cu clerul; de altă parte, laicii. Nu ar exista nici judecată proprie, nici gândire, nici opinie, nici tradiție a Bisericii, căci toate acestea ar aparține ierarhiei; nu rămîne păstoritorilor decît o datorie, aceea a ascultării, ceea ce teologia catolică numește (nu fără un fel de ironie) *infallibilitas passiva*. Întreaga putere de a judeca *infallibilitas activa*, ar reveni deci ierarhiei, deținătoare a unei *charisma veritatis* speciale. Termenul *veritas* ia aici un înțeles abstract și teoretic: nu este adevărata viață în Biserică, deopotrivă inerentă tuturor, ci o cunoștință abstractă, rezervată numai celor aleși (ierarhia) și comunicată (sau nu) de către acești aleși aceluia care o ignoră. Dar adevărul este Hristos, adevărul este viața în Biserică, trup al lui Hristos, el este viața în adevăr, adevărata viață, care are o adevărată conștiință și o adevărată expresie despre sine. Deosebindu-se *infallibilitas activa* și *infallibilitas passiva*, adică admițîndu-se că adevărul nu este cunoscut decît de ierarhie, se introduce în ideea Bisericii un esoterism special. Ar exista anumiți inițiați care să aibă *gnosis* și neinițiați, care să n-o aibă, dar care s-o poată primi de la ierarhie; concepția creștină despre ierarhie este astfel înlocuită printr-o concepție gnostică. *Charisma veritatis* este cu siguranță inerentă Bisericii, căci ea este "stîlpul și temelie Adevărului". După teza precedentă însă, acest harism revine nu întregului trup al Bisericii, ci numai ierarhiei.

Ideile acestea sînt desfășurate cu cea mai multă stăruință în sistemul roman și au fost fixate de dogma din Vatican. Papa posedă în persoana sa toată plenitudinea acelei *charisma veritatis* inerentă Bisericii; în consecință, el are puterea să proclame adevărul în mod infailibil, în numele Bisericii, *ex cathedra*; și aceasta *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, adică bazîndu-se exclusiv numai pe cunoștința sa personală și nu pe cunoștința integrală a Bisericii.

Papa nu proclamă numai adevărul admis de Biserică (acest lucru ar fi *non ex sese, sed ex consensu ecclesiae*); el nu numai ordonă, în calitate sa de suprem reprezentant al ierarhiei, fidelitate față de acest adevăr, ci el afirmă însuși acest adevăr, el îl posedă, îl află pentru Biserică.

Autoritatea unui *singur* personaj este aici manifestată (deși este destul de dificil să se decidă când vorbește el *ex cathedra*). Totul devine mai puțin clar când funcțiunea papală este atribuită unui sinod de episcopi, colegiului episcopal, (cum se credea în timpul sinoadelor catolice reformatoare de la Konstanz și Basel). O conformitate de gânduri și o unanimitate a *întregului* episcopat nu se arată în timpul sinoadelor ecumenice și ar fi, în orice stare de lucruri, ceva excepțional. În lipsa acestei unanimități, glasul adevărului s-ar exprima prin majoritatea voturilor, adică după sistemul parlamentar.

Dar oricare ar fi acest organ al infailibilității bisericești, care ar anunța Bisericii adevărul în formă de ordin dogmatic, fie că acest organ este individual sau colectiv, el privează deopotrivă Biserica de darul general al învățămîntului și al infailibilității integrale; el transformă pe păstoriți în turmă. Mîntuitorul n-a vorbit decît de el *însuși* ca păstor al oilor cuvîntătoare și a însărcinat pe Petru să pască oile *sale*. Aceasta înseamnă că Biserica, Trup al lui Hristos, își are șeful în Hristos. El este Adevărul și Biserica este apărătoarea adevărului. În raport cu el, Biserica nu poate să fie decît o ființă pasivă "turma lui Hristos". În zadar, episcopul Romei, ori un sinod de episcopi, și-ar atribui puterea lui Hristos peste Biserică. Ca succesor al apostolilor, papa (sau o colectivitate jucînd același rol) ar voi să fie vicarul lui Hristos pe pămînt; dar Hristos n-a lăsat vicar după el, ci rămîne însuși în Biserică "acum și pururea și în vecii vecilor". Biserica este infailibilă ca Biserică, în calitate ei de Biserică. Fiecare membru al Bisericii, într-un atît cît

participă la viața Bisericii, rămîne în adevăr; pentru aceasta infailibilitatea aparține întregii Biserici: "la noi păzitorul pietății este chiar trupul Bisericii, adică poporul însuși, care voiește totdeauna să-și păstreze credința nezdruccinată" (Epistola patriarhilor orientali, 1849). Nu se poate concepe creierul Bisericii, conștiința de ea însăși, ca aparținînd numai unuia din membrii ei, sau ierarhiei așezate *deasupra* Trupului Bisericii și anunțîndu-i adevărul. Ierarhia așezată *deasupra* poporului, adică în afară de el, deosebită de el, nu este capabilă să proclame adevărul *Bisericii*, după cum nu o poate face nici poporul deosebit de ierarhie, nici un singur om izolat. În această separare și în această opoziție față de Biserică (*ex sese*), ierarhia ar fi în afară de Biserică și lipsită de duhul Bisericii, căci acest duh este legătura în dragoste; și adevărul *Bisericii* nu este dat decît în măsura acestei unități. Pretenția papei de a fi glasul adevărului distruge unitatea Bisericii: ea pune pe papă în locul Bisericii: "Biserica sînt eu". În această privință, se poate spune același lucru despre ierarhie, ca episcopat colectiv. Adunarea Sfinților Apostoli în acel sinod, a cărui succesiune este păstrată de ierarhie în măsura în care ea asigură aceeași slujbă, are un înțeles *dogmatic*, ce trebuie să servească de călăuză. În sens strict vorbind, succesiunea darurilor Sfîntului Duh, acordate Bisericii la Cincizecime și care coboară, prin apostoli, peste succesorii lor, se întinde la *întreaga* Biserică. "Succesiunea apostolică" specială, restrînsă, există numai pentru funcția sacramentală, pentru preoție, nu pentru învățămîntul și conștiința dogmatică. Este ceea ce vedem la sinodul din Ierusalim, unde s-au reunit "apostolii și cu ei bătrînii", adică reprezentanții cei mai în vîrstă ai comunității, persoane *lipsite* de caracterul ierarhic; ei au decis și au vestit împreună, "apostolii și preoții și frații" (Fapte, 15, 23), adică protoierarii – Sfinții Apostoli – în *legătură* cu

bătrânii și frații. Acest fapt este semnificativ, căci în el se exprimă toată puterea pozitivă a unității Bisericii (canonul IV al sinodului de la Vatican despre Biserică, cu al său *ex sese*, e într-o cu totul specială contradicție cu acest fapt). Și, grație acestei legături, adunarea proclamă: "păruțu-s-a Duhului Sfânt *și nouă*" (Fapte, 15, 28), altfel zis, Sfântului Duh, care sălășluiește în *noi*, în uniunea noastră.

Deci, problema organului exterior al infailibilității Bisericii poate să ne facă să întâlnim o erezie chiar prin felul în care este pusă: ideea Bisericii – organism spiritual a cărui viață este unitatea în dragoste – se înlocuiește cu principiul unei puteri spirituale. Iată erezia.

Noi atingem aici esența însăși a învățăturii ortodoxe despre Biserică; toată puterea eclesiologiei ortodoxe este concentrată asupra acestui punct. Dacă nu se rezolvă această chestiune, nu se poate înțelege ortodoxia; ea devine atunci un compromis eclectic, un fel de atitudine de mijloc între punctul de vedere roman și protestant. Sufletul ortodoxiei este sinodalitatea, *sobornost*, după cuvântul foarte just al lui Homiakov: în acest singur cuvânt se cuprinde o întreagă mărturisire de credință. Limba bisericească rusă și teologia rusă întrebuințează acest termen într-un înțeles larg, pe care el nu-l are în nici o altă limbă; termenul exprimă prin el însuși puterea și spiritul Bisericii ortodoxe. Ce este deci această *sobornost* ? Acest cuvânt derivă de la verbul *sobirate*, "a se reuni", "a se aduna". De aici vine cuvântul *sobor*, care printr-o apropiere remarcabilă, înseamnă în același timp "sinod" și "biserică". *Sobornost* este starea aceluia care e pus împreună. Textul slav al simbolului de la Niceea traduce epitetul καθ' ὁλική, aplicat Bisericii, prin *sobornaia*, adjectiv ce se poate înțelege în două sensuri, exacte și unul și altul: a crede în Biserica *sobornaia*, este a crede într-o Biserică catolică, în înțelesul

original al cuvîntului, într-o Biserică, ce adună și unește; și este și a crede în Biserica sinodală, în sensul pe care ortodocșii îl dau acestui termen, adică în Biserica sinoadelor ecumenice, în opoziție cu o eclesiologie pur monarhică. Pentru a traduce *sobornost*, am riscat cuvîntul francez "conciliarité", care trebuie luat totodată în înțelesul restrîns (Biserică a sinoadelor) și în înțelesul larg (Biserică catolică, ecumenică). S-ar putea să se mai traducă *sobornost* prin simfonicitate, unanimitate. Ortodoxia, spunea Homiakov, se opune totodată autoritarismului și individualismului; ea este în unanimitate, o sinteză a autorității și a libertății realizată în dragostea care unește pe credincioși. Cuvîntul *sobornost* exprimă acest lucru în întregime.

Să precizăm și mai mult natura termenului *sobornost*. Acest termen evocă ideile de catolicitate și ecumenicitate, idei conexe, însă distincte. Ecumenicitatea însemnează că Biserica se întinde la toate popoarele și în toate locurile pămîntului. Acesta este înțelesul, pe care catolicii romani îl dau în general cuvîntului "catolicitate". O concepție mai mult cantitativă a catolicității (difuziune universală) predomină în Occident de la Optat de Milève (*De schism. donat*, 11, 2) și mai ales de la Augustin (*De unit. eccles.*, 2). În Orient, dimpotrivă, catolicitatea este înțeleasă într-un sens mai degrabă calitativ (cf. Clement de Alexandria, *Strom.*, 7, 17, și mai ales Sf. Ignațiu: "Unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală", *Smirn.* 8). Se poate defini catolicitatea sau *sobornost* și calitativ. Aceasta corespunde adevăratei semnificații a acestui concept în istoria filosofiei în special la Aristotel, unde τὸ καθ' ὅλου însemnează "ceea ce este comun", în timp ce τὸ καθ' ἐκάστου însemnează "ceea ce există ca fenomen particular". Este aici o idee "platoniciană" în sensul lui Aristotel, o idee care există nu *deasupra* lucrurilor și într-un anumit sens *înainte* de

lucruri (ca la Platon), ci *în* lucruri, ca fundamentul și adevărul lor. În acest înțeles, "Biserică catolică" înseamnă: aceea care este în adevăr, care participă la adevăr, care trăiește din adevărata viață. Atunci definiția "τό καθ' όλου", adică "*conform totului*", "*în întregime*", arată în ce constă acest adevăr: el constă în uniunea cu *totul* (όλου), în spiritul înțelepciunii integrale în unirea tuturor. În "catolicitate" fiecare membru al Bisericii, ca și adunarea membrilor, rămîne în uniune cu Biserica întreagă, cu Biserica "invizibilă", care este ea însăși în legătură neîntreruptă cu Biserica vizibilă și îi formează fundamentul. Deci ideea "catolicității", în acest înțeles, este îndreptată spre interior și nu spre exterior. Și fiecare membru al Bisericii este "catolic" atîta timp cît este în uniune cu Biserica invizibilă, în adevăr. Pot să fie "catolici" și anahoretul și cei ce trăiesc în mijlocul veacului, ca și aleșii, care rămîn credincioși adevărului, în mijlocul ireligiunii și ereziei generale. În acest înțeles "catolicitatea" este profunzimea mistică și metafizică a Bisericii și nicidecum difuziunea ei exterioară. Catolicitatea n-are atribute exterioare, geografice, nici manifestare empirică. Ea este pătrunsă de Duhul care sălășluiește în Biserică și care cercetează inimile. Dar ea trebuie să fie legată de lumea empirică, de Biserica "vizibilă". Catolicitatea este și "sinodalitate" în înțelesul unei "adunări" active, al unei participări la viața integrală a Bisericii, la o viață comună întru același adevăr.

Dar pentru ce catolicitatea, în sens exterior de ecumenicitate, este cel mai adesea indicată printre atributele adevăratei Biserici la Părinți și Dascăli (mai ales la Sf. Ciprian și Fericitul Augustin)? Aceștia vor să spună că Biserica nu este limitată la un loc sau la o națiune, ci că ea este pretutindeni și pentru toate popoarele; ea nu este Biserica unui cerc strîmt sau a unei secte, ci ea este vastă, ea este Biserica întregii umanități. De bună seamă,

există între "catolicitate" (în sens interior) și "ecumenicitate" o relație directă și pozitivă, ca între fundament și manifestare (noumen și fenomen). Lucrurile cele mai profunde și cele mai interioare sînt tocmai acelea care aparțin tuturor oamenilor, căci ele reunesc umanitatea împărțită la suprafața ființei empirice. Ele tind să se răspîndească cît mai deplin și mai larg posibil, dar sînt cauze care se opun la aceasta, păcatul, propriu umanității, tentațiile și seducțiile. De fapt, după indicațiile directe ale Mîntuitorului și după alte indicații eshatologice ale Bibliei, numai *aleșii* vor rămîne credincioși în timpurile de apoi, în mijlocul ispitelor ("și dacă acele zile n-ar fi împuținate, nici o făptură nu s-ar mîntui"). Sînt deci multe motive pozitive pentru ca adevărul general să devină și adevărul pentru toți, dar, pentru cauze negative care lucrează împotriva acestei universalități, adevărul nu se realizează decît într-un chip limitat. Pentru aceasta, singurul criteriu cantitativ al adevărului este insuficient și regula lui Vincentțiu de Lerin: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* este mai degrabă un principiu abstract decît o realitate istorică: este greu să se găsească în istoria Bisericii o singură epocă, în care acest principiu s-ar găsi realizat fără marginire. În special, chiar în zilele noastre, Ortodoxia nu posedă majoritatea numerică în lumea creștină; catolicismul, cu tot universalismul său exterior, nu poate nici afiș să se laude cu o predominanță cantitativă. De altfel, ecumenicitatea exterioară, deși este o manifestare naturală și necesară a catolicității interioare, nu este totuși o caracteristică primară, ci derivată.

Ecumenicitatea, ca adevăr, în calitate de catolicitate, nu depinde de scara cantitativă, căci "unde vor fi doi sau trei adunați în numele meu, eu sînt în mijlocul lor".

"Sinodalitatea" interioară nu este cantitate, ci calitate, participare la Trupul lui Hristos în care lucrează

Sf. Duh. Viața lui Hristos, prin Sfântul Duh, este o viață în adevăr, o viață de unitate, o viață care posedă înțelepciunea integrală, ea este înțelepciunea integralității și integralitatea înțelepciunii – duhul înțelepciunii integrale. *Sofia* divină, care este Biserica, existînd în duh înaintea tuturor veacurilor, constituie fundamentul și izvorul catolicității. Adevărul Bisericii este în primul rînd viața în adevăr, nu o cunoștință abstractă și teoretică*. Această viață în adevăr este accesibilă omului, nu în opunere cu obiectul cunoașterii, ci printr-o fuziune cu el; ea nu-i este dată în izolarea și separarea de ceilalți oameni, ci într-o uniune vie și imediată, în unitatea mai multora într-unul singur, după chipul Sfintei Treimi, care este consubstanțială și indivizibilă.

Adevărul Bisericii este dat Bisericii. În legătură cu aceasta, trebuie să ne gîndim la cuvîntul Mîntuitorului: "Acela care vrea să-și mîntuiască sufletul, trebuie să și-l piardă". Acela care trăiește în uniune cu ceilalți, care se liberează de "eul" său, care renunță și "iese" din el însuși – numai acela poate să primească adevărul. Părasindu-ți individualitatea, nu întîlnești vidul metafizic, ci o plenitudine. Biserica, Trupul lui Hristos, însuflețită de Sfântul Duh, este realitatea supremă pe care o găsim în ființa noastră, atunci cînd trăim în Biserică. Noi învățăm să cunoaștem această ființă depășind izolarea noastră: viața în Biserică este această "sinodalitate"; prin ea noi participăm la adevărata viață universală a Trupului lui Hristos. Viața Bisericii, în calitate de "sinodalitate" este de nedefinit în mod rațional, căci ea nu se descoperă decît dincolo de marginile gîndirii raționale. Ea este transcendentă individului, deși îi devine imanentă în

* A se vedea lucrările mele: *Essais sur l'Église* (La voie, 1927) și trilogia sofologică: *Rugul aprins*, 1927; *Prietenul Marelui*, 1928. *Scara lui Iacov*, 1929 (în rusă), de asemenea, *Lumina cea neapusa*, Moscova, 1917 (în rusă).

măsura în care el e pătruns de Duhul Bisericii. "Sinodali-tatea" este adevăr; adevărul este "sinodalitate".

Acesta este înțelesul "infailibilității" Bisericii. Nu este *certitudinea* (infallibilitas) exterioară a unei aserțiuni, cum crede teologia catolică: aceasta ar fi prea puțin, căci nu este aici decît o proprietate cu totul nega-tivă din domeniul gîndirii raționale. Numai o aserțiune izolată poate să fie exactă sau inexactă; este, de exemplu, exact că $2 \times 2 = 4$, însă nu este exact că $2 \times 2 = 5$; este exact că Volga se varsă în Marea Caspică, dar nu este exact că ea se varsă în Marea Neagră. Exactitatea ori inexacti-tatea unei aserțiuni n-are legătură aici decît cu validita-tea, cu realitatea raportului ce se stabilește între subiect și predicat. Este o apreciere cu totul formală a aserțiunii, nu din punctul de vedere al conținutului ei (subiect și atribut), ci din punctul de vedere al legitimității unirii lor; te mărginești la o verificare cu totul formală, nu dispui decît de un "da" și de "nu", de afirmație și de negație. Infailibilitatea înțeleasă astfel (și teologia ca-tolică este destul de aproape de o astfel de concepție) nu exprimă în nici un fel ideea adevărului Bisericii. Biserica este infailibilă, nu pentru că ea exprimă corect adevărul din punctul de vedere al conformității practice, ci pentru că ea *conține* adevărul. Biserica, adevăr, infailibilitate, toate acestea sînt sinonime.

Deci Biserica este adevărul și adevărul este duhul Bisericii. În loc de adevăr, putem să spunem "sinodali-tate", ceea ce este același lucru; a rămîne în uniune cu Biserica însemnează a rămîne în adevăr și vice-versa. Este aici un cerc vicios din punct de vedere rațional. Dar acest cerc "vicios" în raționamentul logic este un atribut natural și necesar al aserțiunii ontologice. Să căutăm în adevăr un criteriu al adevărului judecăților Bisericii, nu în aceste judecăți, ci în afară: trebuie să postulăm atunci

existența unei conștiințe sau a unei definiții "supra-bisericești", în lumina căreia Biserica și-ar înțelege propriul său duh. Or, nu există o asemenea definiție exterioară Bisericii și nu poate să existe. Biserica se cunoaște pe sine direct.

"Sinodalitatea" Bisericii, înfățișată în raportul ei cu cunoașterea individuală, corespunde la ceea ce se numește sub- conștiință și ceea ce ar trebui să se numească supra-conștiință. Se află în viața sufletului realități complexe care nu există decît în raport cu "unitatea mai multora în unul singur", dar care se realizează în psihologia individuală. Acestea sînt fenomenele psihologiei colective. Aceste fenomene privesc mai ales viața *animală a sufletului*, viața emotivă și volitivă, deși ating și domeniul supra-individual*. Cît despre "sinodalitatea" Bisericii, ea privește în primul rînd viața *spirituală*. Ea este spiritul individual pierdut în unitatea "mai multora în unul"; ea este *cu* topit în *noi*. În această unitate plurală a Bisericii – Trup al lui Hristos – sălășluiește duhul lui Dumnezeu. Polul opus "sinodalității", ca unitate spirituală, este spiritul gregar, ca uniune animală și corporală. Polul opus multi-unității Bisericii, în care individualitatea își atinge realitatea ei supremă, este tot *o colectivitate*, în care individualitatea compune cu ceilalți, rămînînd în ea însăși; această simbioză are un caracter de necesitate, în timp ce uniunea *liberă* în iubire este esența însăși a spiritului Bisericii. În viață, acest conținut spiritual se îmbracă cu o haină animală, națională, istorică. Dar învelișuri diferite conțin aceeași viață unică în Sfîntul Duh și, în acest sens, Biserica este pretutindeni și în toate timpurile, identică cu ea însăși și catolică. Ecumenicitatea exterioară nu este decît un

* Statistica științifică contemporană raportează la aceasta, ideea "ansamblurilor".

înveliș, care-și manifestă esența și identitatea constantă. Și numai în acest sens interior și nu exterior se pot admite cuvintele lui Vincențiu de Lerin: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est*.

Deci nu poate să existe autoritate exterioară pentru "sinodalitatea" Bisericii, căci o astfel de autoritate ar deveni, chiar prin aceasta, superioară Bisericii și Duhului care o locuiește. Biserica este Biserica și nu se poate merge mai departe decât această evidență a identității ei cu ea însăși.

"Sinodalitatea" Bisericii este mult mai bogată în conținut decât tot ce este manifestat, "explicit", în învățătura bisericească. Dogmatica actuală, doctrina obligatorie, expusă în *Cărțile simbolice* nu exprimă niciodată decât o parte a conștiinței Bisericii și nu o sintetizează oarecare. Există în viața Bisericii certitudini care n-au fost niciodată definite dogmatic. Este, în primul rând, conștiința "catolică" a Bisericii, despre care n-a fost și nu există dogmă, deși se pare că o astfel de dogmă ar fi trebuit să servească de bază la toate celelalte. Întreaga doctrină despre Maica lui Dumnezeu și despre cultul ei (lăsând la o parte definiția sinodului III ecumenic), venerarea sfinților, comuniunea sfinților, viața de dincolo de mormânt, Judecata de Apoi, ideea pe care și-o face Biserica despre viață, despre civilizație, despre activitatea creatoare, și multe alte lucruri, pe care le cuprinde și le manifestă "sinodalitatea" Bisericii, Ortodoxia nu le-a definit dogmatic. Nu poate să existe dogmă despre Biserică, pentru că Biserica este premisa intuitivă, nu discursivă, a oricărei "dogmatizări"; ea nu poate deci să devină obiectul unei definiții raționale. Biserica este pentru Biserică o evidență; ea este la baza oricărei definiții; ea este lumina care conține plenitudinea spectrului, dar care rămîne cu totul albă, inexprimabilă prin alte culori, ca lumina în care există culorile. Biserica este

indefinisabilă, ca și Sfântul Duh, care sălășluiește întru ea. Biserica este Biserica; ea cuprinde totul, dar numai în ea, în duhul ei, se pot distinge dogmele bisericești.

"Sinodalitatea" nu este numai o păstrare pasivă a adevărului, ci este și o posesiune activă a acestuia din urmă, acceptarea revelației Duhului lui Dumnezeu. Altfel zis, "sinodalitatea" ca fapt implică "concilierea" ca act; acest act se împlinește în timp și realizează în părți ceea ce aparține totului. "Sinodalitatea" este un fapt, nu numai de ordin mistic, ci și de ordin istoric; ea este – ca să spunem așa – substratul istoriei Bisericii. Nu numai că ea există, dar ea realizează și întru aceasta vedem revelația, care continuă, care se împlinește în istorie. Tradiția se manifestă tocmai ca "sinodalitatea" vie a Bisericii.

"Sinodalitatea" este izvorul adevărat, deși ascuns, al conștiinței dogmatice a Bisericii, dar de caracter supra-rațional, intuitiv, – izvorul "științei" prin "intuiție". Care sînt atunci raporturile ei cu dogma, ca adevăr exprimat în termeni raționali? Și ce este dogma?

Conștiința "Bisericii" este deasupra persoanelor; adevărul se descoperă nu unei rațiuni individuale, ci unității întru iubirea Bisericii. El este misterios și necunoscut în căile lui, ca și coborîrea Sfântului Duh în inimile oamenilor. Natura integrală a conștiinței Bisericii s-a manifestat cu ocazia Cincizecimii, în momentul întemeierii Bisericii Noului Legământ, cînd s-a coborît Duhul care o locuiește. Faptele Apostolilor notează cu totul în special, că el s-a coborît peste apostoli, stînd *toți împreună*. "Și s-au umplut toți de Duhul Sfînt..." (Fapte 2, 4). Prima predică a Sf. Petru, care nu putea să fie cu siguranță decît personală, era și "catolică", în virtutea "catolicității" Bisericii. "Și noi sîntem toți martori" (Fapte 2, 32). Tot așa cei ce ascultau pe Sf. Petru, ascultau în el nu un predicator personal, ci pe toți apostolii: "Ei auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și

ceilalți Apostoli: Bărbați frați, ce să facem?" (Fapte 2, 37). S-a spus despre prima comunitate, care s-a format după Cincizecime: "Iar toți cei ce credeau erau laolaltă (ἐ πὶ τὸ αὐτό) și aveau toate de obște." (nu este necesar să se înțeleagă "ἅπαντα κοινά" numai în legătură cu bunurile, despre care vorbește v. 45) "Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget (ὁμοθυμαδόν), în templu..." (Fapte 2, 44 și 46). Acest "ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό" este în general norma duhului Bisericii, este o calitate specială a "sinodalității", καθ' ὅλον, a integralității care n-are valoarea cantitativă imediată, dar care însemnează că se părăsește individualitatea pentru a se atinge o supremă realitate spirituală, supra-individuală. Biserica poate să existe imediat ce doi sau trei sînt adunați în numele lui Hristos*. Aceste alveole bisericești sau biserici locale pot, în fapt, să se ignore unele pe altele, să nu fie în relații directe. Aceasta însă nu înseamnă nimic, căci unitatea lor în Duhul nu este micșorată din această pricină. Aceeași viață în Sfîntul Duh se descoperă la diverse epoci și în diferite ținuturi. Într-un cuvînt, catolicitatea este realitatea supremă a Bisericii, în calitate de Trup al lui Hristos; ea constituie, în experiența vie a unității mai multora în unul, ceea ce este "sinodalitatea" (*sobornost*). Așa încît "sinodalitatea" este singura cale și singura formă a Bisericii. Este o *minune* care se produce fără încetare, o prezență a transcendentului în imanent și, în această calitate, ea poate să fie obiect de credință. Biserica, luată ca adevăr, nu este dată individualităților, ci unității în iubire și credință; ea se descoperă ca o unitate supremă, la care participă membrii.

Dar vor zice pozitiviștii (și poate să existe un pozitivism ecleziastic), că aceste reflexii sînt o metafizică

* În epoca persecuțiilor și a tulburărilor dogmatice (în secolul arianismului) adevărata Biserică o forma de fapt, minoritatea.

despre Biserica, pe care o aşează dincolo de marginile experienţei; iar noi avem trebuinţă de date empirice, normate de canoane. Este drept, însă drumul merge de la metafizică la concret şi nu invers.

După înţelesul cuvîntului "sinodalitate" (καθ' ὅλον), Biserica nu este numai o "sinodalitate" internă, o viaţă în Sfîntul Duh, ci şi o colectivitate, care caută acelaşi duh: Biserica "sinodală" este şi Biserica "concilierii", Biserica sinoadelor şi în special Biserica "concilierii" locale şi ecumenice. Biserica realizează "sinodalitatea" ei internă prin mărturisirea "catolică" şi prin învăţătura bisericească.

Ceea ce se petrece în supra-conştiinţă, dincolo de marginile izolării personale, ceea ce atinge suprema realitate spirituală şi se inspiră din ea, trece pe urmă în domeniul reflexiunii şi al conştiinţei personale; altfel zis, supraconştiientul devine conştiient. Experienţa supra-personală "catolică", devine personală; ea se cristalizează în gîndire, în cunoştinţă, în fapt, în contemplaţie şi în speculaţie. Grecii considerau "mirarea" (θαυμάζειν) ca principiu al activităţii filosofice. Această mirare în faţa misterelor divine este şi principiul activităţii teologice, teoretice şi practice.* Adevărurile religioase au în primul rînd un caracter practic; religia nu începe prin teologie, ci prin viaţa în Dumnezeu; totuşi ea este legată de învăţămînt, de predicare, de teologie. Adevărul care se descoperă în viaţă, devine obiect de a percepţie pentru inteligenţă şi voinţă, după datele personale şi istorice, proprii cutărei sau cutărei individualităţi. Pescarilor galileeni şi umililor lor discipoli li s-a descoperit acelaşi adevăr ca şi Fericitului Augustin, Sfîntului Vasile cel Mare, Sfîntului Grigorie de Nisa,

* Cîntările Bisericii vorbesc adesea de minunarea îngerilor pricinuită de împlinirea hotărîrilor dumnezeieşti: "Îngerii văzînd adormirea Preacuratei s-au minunat". Această "minunare" este contemplarea şi concepţia misterelor dumnezeieşti.

pătrunși de cultură grecească. Conștiința își asimilează ceea ce primește de la supra-conștiință, de la "sinodalitatea" duhului Bisericii. Acest duh realizează pluri-unitatea sa ca o *societate*: Biserică, "societas". Pentru aceasta, conștiința bisericească nu este o operă individuală, ci o operă socială, "ecumenică", în sensul extern al acestui cuvânt, sau mai exact o "conciliere". Biserica-societate este și o colectivitate, care tinde în mod natural la colectivism. În acest sens, Biserica nu diferă de celelalte forme ale vieții sociale: statul, națiunea, asociațiile particulare tind să atingă o realizare colectivă și să exprime în mod colectiv voința lor. Biserica se deosebește de ele în aceea, că ea conține un adevăr supraomenesc, care-i este dat să-l conceapă și ea tinde la uniune și bună înțelegere în cercetarea acestei unități. Dacă conținutul este identic, expresia trebuie să fie de asemenea identică – colectivismul gândirii devine o adevărată uniformitate mentală. Cu toate asemănările lor, oamenii nu se repetă niciodată unii pe alții; diferențe individuale în expresia aceluiași conținut există totdeauna. Sfântul Pavel are o expresie remarcabilă despre aceste diferențe: "Căci trebuie să fie între voi și eresuri (ἑρέσεις), ca să se învedereze între voi cei încercați" (I Cor. 11, 19). *Trebuie*, δεῖ: prin aceste cuvinte, apostolul atestă nu numai inevitabilitatea pluralității opiniilor, care închide deja posibilitatea separărilor (erezii), dar el afirmă scopul ultim al acestei pluralități. Numai că *diversitatea* gândirii nu trebuie să devină *diferență* de gândire și nu trebuie să ducă la separare; norma este unitatea gândirii, care decurge din dragostea și din "sinodalitatea" Bisericii: "un singur trup și un singur duh". Este natural și inevitabil pentru conștiința Bisericii să realizeze comuniunea socială în operele credinței. Lucrarea teologică comună corespunde acestei exigențe, căci această lucrare constă într-un

schimb continuu de opinii – și, ca urmare, într-o "conciliere".

Plecînd de la unitatea de viață, Biserica tinde în mod necesar la unitatea de conștiință și la unitatea de învățătură. Această învățătură unică primește în anumite limite o valoare normativă și devine obiectul propovăduirii. Experiența imediată și concretă a Bisericii conține germenul dogmei; de acolo se naște dogma, ca definiție a adevărului prin cuvînt și idei. Această definiție depinde de împrejurările istorice, ea este condiționată și, în acest sens, pragmatică. Dogma exprimă o anumită latură a adevărului, cîteodată – pentru un scop polemic – ca să nege cutare ori cutare eroare. Ea este răspunsul Bisericii la chestiunile puse de o anumită epocă; și cu siguranță acest răspuns pragmatic conține un adevăr bisericesc general, care nu poate să fie găsit și dat umanității altfel decît în istorie. Dar, cu toată importanța dogmelor, nu se poate afirma că acestea exprimă credința în întregime. Ele nu sînt mai mult decît jaloane. Experiența integrală conține în profunzimile ei mult mai mult decît expresia ei orală, rațională, conceptuală. O conștiință religioasă personală s-a dat fiecăruia, dar, ori ea poate să rămîină confuză, ori ea poate să se lărgască și să se aprofundeze; în acest din urmă caz, se ivesc cugetări teologice și un sistem teologic. Și unele și celălalt sînt o reflexiune normală a experienței religioase integrale. Conștiința personală și gîndirea teologică personală caută să se lărgască, să se adîncească, să se întărească, să *justifice* credința, să o identifice cu conștiința supra-individuală a Bisericii. Reflectată în conștiință, această credință tinde să se unească cu izvorul ei primar, experiența integrală a Bisericii, atestată de *tradiția ecleziastică*. Pentru aceasta, gîndirea teologică, avînd în mod natural un caracter *individual*, în calitatea ei de operă creatoare individuală și de

conștiință individuală în Biserică, nu poate și nu trebuie să rămână individuală în mod egoist (aici este izvorul ereziei, ca diviziune), ci ea trebuie să tindă a deveni teologia *tradiției* și să-și găsească în ea justificarea. Aceasta nu însemnează că aceste cugetări trebuie numai să *repete* în alți termeni ceea ce există deja în tradiție, cum cred spiritele strâmte și formaliste, "cânturarii și fariseii" zilelor noastre. Dimpotrivă, această gândire trebuie să fie mereu nouă, vie și creatoare, căci viața Bisericii nu se oprește și tradiția nu este o literă moartă, ci un spirit dătător de viață. Tradiția este vie și creatoare; ea este noul în vechi și vechiul în nou. Fiecare gândire teologică nouă, sau mai exact exprimată din nou, caută o justificare, un sprijin, în tradiția întregii Biserici, în sensul cel mai larg al acestui cuvânt, cuprinzând în el mai întâi Scriptura și pe urmă tradiția orală și monumentală. Dacă se studiază actele sinoadelor, se vede ce loc ocupa în ele justificarea fiecărei judecăți a sinodului prin mărturii scoase din tradiție. Iată pentru ce ascultarea de tradiție și acordul cu ea sînt norma *internă* a conștiinței individuale în Biserică. Deși pot să existe diverse forme de "conciliere" în afară de sinoadele propriu-zise, totuși adunările bisericești sau sinoadele în sensul propriu al cuvîntului, sînt mijlocul cel mai natural și mai direct de conciliere; este exact locul pe care-l ocupă sinoadele în viața Bisericii. Sinoadele sînt, în primul rînd, expresia tangibilă a spiritului de "sinodalitate" și realizarea acesteia. Nu trebuie să se considere un sinod ca o instituție cu totul exterioară, care proclamă pe cale de autoritate o lege divină sau bisericească, un adevăr altfel inaccesibil membrilor izolați ai Bisericii. Sinoadele și-au găsit printr-un proces natural locul lor în Biserică și ele au avut mai tîrziu autoritatea de instituții bisericești permanente. Dar instituția legislației canonice, a lui *jus ecclesiasticum*, n-are decît un caracter

practic și nu dogmatic: Biserica, lipsită de posibilitatea de a convoca sinoade, pentru un motiv, sau altul, nu încetează de a fi Biserică, și, între alte caracteristici, ea rămîne "sobornicească", în sens intern, căci așa este natura ei. În lipsă de sinoade, rămîn alte mijloace de "conciliere": de exemplu relațiile directe între diferite biserici locale (încă din timpul apostolic). Trebuie să se remarce, că în zilele noastre, în secolul dezvoltării presei și a mijloacelor de circulație, sinoadele au pierdut o mare parte din utilitatea, care le era proprie altădată, de exemplu în epoca sinoadelor ecumenice. Concilierea universală se realizează în zilele noastre într-un chip imperceptibil, prin presa și relațiile științifice. Dar chiar astăzi, sinoadele își păstrează locul lor special, unic în "conciliere", pentru că ele singure oferă posibilitatea de a trăi imediat "sinodalitatea" Bisericii. Congreșele reprezentanților Bisericii, în cazurile cînd le este dat să devină sinoade bisericești, actualizează conștiința Bisericii în legătură cu o chestiune dată, care a fost în prealabil obiect de judecăți personale; aceste adunări pot să manifeste "sinodalitatea" Bisericii și să devină, în consecință, adevărate sinoade. Atunci, conștiente de adevărata lor "sinodalitate" și căutînd-o în același timp, sinoadele spun despre ele însele: "așa i-a plăcut Sfîntului Duh (care sălășluiește în Biserică) și nouă". Ele se consideră ca identice cu Biserica, în care locuiește Sfîntul Duh. Orice adunare bisericească voiește să devină sinod și exprimă această tendință în rugăciunile ei. Dar nu toate adunările bisericești sînt sinoade, deși ele pretind că sînt și că îndeplinesc condițiile exterioare cerute în acest scop. Este suficient să se amintească pseudo-sinodul din Efes, sinodul iconoclast din 754, sinodul din Florența, pe care Biserica ortodoxa nu le recunoaște ca sinoade. Trebuie să ne amintim totdeauna că sinodul, fie el chiar ecumenic, nu este un organ *exterior*, stabilit

pentru proclamarea infailibilă a adevărului și instituit expres pentru aceasta. O astfel de presupunere ar duce la concluzia că Biserica *înaintea* sinoadelor și fără sinoade, încetează de a fi "catolică" și infailibilă. În afară de această considerație, chiar ideea unui organ *exterior* pentru a proclama adevărul, ar plasa acest organ *deasupra* Bisericii; ea ar subordona la un fapt *extern*, cum e o adunare bisericească, acțiunea Sfântului Duh. Numai Biserica poate să dea mărturie despre adevăr și să-l cunoască în "sinodalitatea" lui, în identitatea lui cu el însuși. O adunare de episcopi este într-adevăr un *sinod* al Bisericii, care mărturisește, în numele Bisericii, care mărturisește, despre adevărul Bisericii? Numai Biserica poate s-o știe. Ea este cea care pronunță un *da* al său tăcut (și câteodată netăcut), ea este cea care consimte (sau nu) la mărturia sinodului despre ea însăși. Nu există și nu pot să existe forme *exterioare* stabilite dinainte pentru această mărturie a Bisericii despre ea însăși.

Viața Bisericii este o *minune*, care nu se poate subordona unei legi exterioare. Biserica recunoaște, sau poate să nu recunoască o adunare bisericească ce se prezintă ca un sinod – aceasta este pur și simplu o concluzie istorică. Un alt fapt istoric este că nu e suficient ca o adunare bisericească să se proclame ea însăși sinod pentru ca Biserica să o admită în acest titlu. Nu este vorba de o "acceptare" juridică și formală, ci de o recunoaștere în ce privește fondul. Aceasta nu înseamnă că deciziile sinodului trebuie să fie confirmate de un plebiscit general și că, fără acesta, ele n-au putere. Nu există plebiscit de acest gen. Dar din proba experienței reiese clar că vocea sinodului *a fost cu adevărat* (sau nu) vocea Bisericii; iată totul.

Nu sînt și nu pot să fie organe ori mijloace exterioare pentru a mărturisi despre această evidență interioară a Bisericii: trebuie s-o afirmăm cu sinceritate și

hotărîre. Acela care este tulburat de această lipsă de semne exterioare în adevărul bisericesc, acela nu crede în Biserică și n-o cunoaște. Acțiunea Sfântului Duh în Biserică este o minune insondabilă, care se împlinește în actele și conștiințele omenești. Fetișismul bisericesc, care caută un oracol ce vorbește în numele Sfântului Duh și care îl găsește în persoana unui ierarh suprem, sau în clasa episcopală și în adunările ei, este un semn îngrozitor al acestei jumătăți de credință.

Ideea de "sinodalitate" implică deci un cerc: "sinodalitatea" sinoadelor este atestată de aceea a Bisericii și conștiința "sinodală" a Bisericii este atestată de sinoadele ei. Dar acest cerc logic nu este vicios în mod practic; el nu exprimă decît identitatea Bisericii cu ea însăși în manifestările ei. Se pune întreabarea: cînd, unde și cum ecumenicitatea sinoadelor este confirmată? S-ar găsi un răspuns ușor: sinoadele sînt confirmate de sancțiunea unui ierarh suprem. Această opinie nu poate să găscască confirmare în istorie. Nu trebuie să se uite că puterea deciziilor sinodale, chiar a deciziilor sinoadelor ecumenice, nu era considerată de la început evidentă prin ea însăși, căci aceste decizii erau confirmate: aproape fiecare sinod ecumenic confirma, direct sau indirect, sinoadele precedente. Aceasta ar fi cu totul de neînțeles, dacă sinoadele ar fi considerate prin ele însele ca organe *exterioare* ale infailibilității.

Trebuie deci să ne punem următoarea întrebare: Cui aparține în Biserică puterea de a proclama adevărul doctrinal? – Puterii bisericești, concentrate în mîinile episcopatului? Este regulă ca sinodul să se compună din episcopi. Este adevărat că nu este vorba de o normă canonică, în stare să excludă prezența clerului și a laicilor (dimpotrivă ei au asistat cu episcopatul la sinodul de la Moscova din 1917-1918). Episcopii iau parte la sinod ca reprezentanți ai diocazelor lor (pentru

aceasta, este regulă ca numai episcopii diocezanii să fie prezenți acolo). Ei mărturisesc nu *ex sese*, ci *ex consensu ecclesiae* și, în persoana episcopilor, Bisericele sînt acelea care iau parte la sinod. Dar valoarea doctrinară a sinodului episcopilor nu se mărginește la darea unei judecăți; sinoadelor le revine nu numai să exprime opinii, ci și să uzeze de puterea lor pentru a formula decizii obligatorii și pentru a *proclama* definițiile dogmatice, cum dovedește istoria sinoadelor ecumenice și a anumitor sinoade locale. Iată ce produce impresia că sinodul ecumenic este organul exterior al judecății infailibile – o papalitate colectivă cu mai multe capete. Se poate întîlni această opinie în literatura ortodoxă (sub o anumită influență a catolicismului); era teoria dominantă în timpul sinoadelor catolice reformatoare din Konstanz și Basel, unde se înfruntau două autorități exterioare: papa și sinodul. Această opinie este vagă în ceea ce privește detaliile: de ce ține infailibilitatea? Ține ea oare de demnitatea episcopală? Dar dacă se încearcă să se transforme fiecare episcop în papă, această încercare se lovește de posibilitatea totdeauna existentă ca un episcop să devină eretic (ceea ce este dovedit de istorie); pe de altă parte, este posibil să existe disensiuni între episcopi și niciodată o definiție doctrinală n-a fost dată cu unanimitate. Este adevărat că episcopii disidenți erau atunci anatematizați și excomunicați, așa încît unanimitatea întregului episcopat se găsea atinsă. Cu toate acestea, rămîne bine stabilit că problemele nu erau tranșate cu unanimitate, ci cu majoritate de voturi (ce majoritate? Nu se știe). Să adăugăm faptul că nu întregul episcopat era reprezentat la sinoadele ecumenice și că numărul episcopilor prezenți varia mult; episcopii orientali erau natural în cantitate preponderentă. Or, un număr, chiar infim de episcopi, poate să fie vocea Bisericii, dacă aceasta admite. Dar, dacă se vede în sinoade o *autoritate* exterioară,

aplicarea principiului papalității colective ar aduce dificultăți și mai mari decât acela al papalității monarhice. Din fericire, ideea unei papalități colective a întregii clase episcopale nu exprimă învățătura ortodoxă despre infailibilitatea bisericească, pentru că demnitatea episcopală, prin ea însăși, nu conferă de loc episcopului o infailibilitate dogmatică. O judecată dogmatică și valoarea ei pledează mult mai mult pentru sfîntenie decât pentru demnitate; glasul sfinților are mai multă valoare decât al clerului și al episcopilor. Aceștia din urmă sînt de două ori responsabili de judecățile lor, pentru că sînt investiți cu puteri ierarhice. Totuși sinodului episcopilor îi revine o anumită putere de a proclama definiții doctrinale, acest sinod fiind organul suprem al puterii bisericești: numai în această calitate sinoadele ecumenice sau locale au putut să legifereze. Clasa episcopală posedă puterea de a păstra puritatea învățăturii în Biserică: și, pe motiv de profunde disensiuni în sînul Bisericii, ea poate lua o decizie cu putere de lege; această decizie trebuie să pună sfîrșit disensiunilor; acci care nu i se supun, sînt înlăturați din Biserică prin anatemă. Este ceea ce s-a petrecut de obicei în istorie. Hotărîrea sinodului episcopilor este proclamată de către președintele său: pentru o Biserică națională, acest președinte este, natural, patriarhul, ori primul ei ierarh; pentru Biserica ecumenică, președintele este, bineînțeles, primul dintre patriarhi, *primus inter pares*: canoanele recunoșteau ca atare pe episcopul Romei. Lumea ortodoxă ar continua să recunoască papei, pînă în prezent, această prerogativă și calitatea de prim patriarh ecumenic, dacă el ar renunța cu Biserica lui locală la pretențiile de înfițietate, în sensul hotărîrilor vaticane. Biserica ortodoxă n-a negat niciodată acest primat al scaunului roman, confirmat de canoanele sinoadelor ecumenice.

Trebuie să se deosebească *proclamația* adevărului, care aparține puterii bisericești supreme și posesiunea adevărului care aparține întregului trup al Bisericii, în "catolicitatea" și infailibilitatea lui. Aceasta din urmă este realitatea însăși; cea dintâi nu este decât o *judecată* asupra realității. Această judecată (sau dogmă) are un caracter parțial și pragmatic, căci ea este răspunsul Bisericii la întrebările ereticilor și ale celor ce au îndoieli. Ea posedă, ca să spunem așa, o conformitate cu scopul absolut și suprem, deși nu deține plenitudinea religioasă completă, din care trăiește Biserica; ea este, pentru a spune astfel, un catalog al adevărului și nu adevărul viu. Această judecată dogmatică este totuși indispensabilă, ca adevăr exprimat cu ajutorul conceptelor și, mai târziu, ca normă a vieții Bisericii. Dar, prin această proclamare organul puterii ecleziastice nu devine însuși posesorul *ex sese* al infailibilității; aceasta nu aparține decât Bisericii, în ecumenicitatea ei. Puterea bisericească (sinod de episcopi, câteodată chiar un singur episcop în marginile diocezei sale) este numai organul legal de *proclamare* pentru ceea ce este conștiința Bisericii; expresie a adevărului Bisericii, ea devine într-un fel *pars pro toto*. Pentru aceasta, judecata despre care am vorbit, deși îmbrăcată în forme legale, nu trebuie luată în seamă numai în suprafața ei juridică, ci trebuie să fie acceptată de Biserică și în ce privește conținutul. Acest act poate să aibă loc în momentul însuși al proclamării; atunci definiția dogmatică a sinodului episcopilor primește imediat un caracter ecumenic. Cu toate acestea, se întâmplă ca, chiar după sinod, deciziile lui să nu fie acceptate: fie pentru câțva timp (ca după primul sinod de la Niceea), fie pentru totdeauna (filhăria de la Efes, sinodul iconoclast). Aceste sinoade erau atunci culpabile de pseudo-sinodalitate. Ele nu erau sinoade.

Un conflict s-a ivit atunci între anumiți membri ai Bisericii și puterea bisericească. Urmează că hotărârile dogmatice ale sinoadelor nu sînt primite *orbește*, în virtutea datoriei ascultării pasive, ci, sub acțiunea conștiinței și a inteligenței individuale sau prin încredere și ascultare față de sinoadele care le-au proclamat, aceste hotărîri sînt primite ca exprimînd adevărul Bisericii. În acest fel, o "conciliere" se operează nu numai înaintea sinodului, ci și după el, pentru a primi (sau nu) decizia sinodală. Aceasta a fost totdeauna practica Bisericii și acesta este sensul dogmatic al proclamării adevărului dogmatic de către sinod. Sfîntul Duh, care sălășluiește în Biserică, arată însuși calea către unanimitate și decizia sinodului nu este *decît un mijloc* pentru a ajunge acest scop. Ajungem astfel să conchidem: cum nu există pe pămînt o autoritate exterioară – căci Mîntuitorul Iisus Hristos înălțat la ceruri și devenit șef invizibil al Bisericii n-a lăsat nici una – hotărârile sinoadelor n-au prin ele însele decît o autoritate relativă; această autoritate nu devine absolută decît prin primirea ei în Biserică universală. Biserica a îmbrăcat deja cu această infailibilitate hotărârile celor șapte sinoade ecumenice și ale cîtorva sinoade locale (de ex. ale sinodului de la Cartagina și ale sinoadelor de la Constantinopol din secolul XIV, care au stabilit învățătura puterilor divine și a Luminii de pe Tabor).

Acastă idee a unei autorități infailibile în mod relativ, reprezentată de organele legale ale puterii bisericești – începînd cu sinodul ecumenic și sfîrșind cu episcopul diocezan, în limitele diocezei sale – această idee poate să apară contradictorie și chiar distructivă catolicilor și "catolicizanților". Se poate într-adevăr găsi, în legătură cu această idee, o anumită contradicție, căci supunerea definițiilor consimțămîntului credincioșilor și adeziunea credincioșilor la definiții sînt în mod simultan recunoscute ca obligatorii. De o parte ordinele

puterii bisericești canonice, reprezentate de episcopat, trebuie să fie îndeplinite (*ecclesiam in episcopo esse* – Sf. Ciprian ep. 66). Deci definițiile dogmatice episcopale trebuie să fie primite. Dar această obligație nu decurge din autoritatea infailibilă a episcopatului reunit în sinod *ex sese*; ea provine din dreptul pe care îl are puterea bisericească de a păstra învățătura, integritatea ei, și de a publica decizii obligatorii pentru Biserică. O astfel de ascultare nu poate să fie oarbă, ea trebuie să fie provocată prin teamă, ea trebuie să fie un act de conștiință. Ea este obligatorie întrucît nu întilnește opoziție directă în conștiință. Cînd apostolii Petru și Ioan au fost conduși la Sinedriu, care era încă pentru ei puterea bisericească legală și supremă, cînd au fost chemați în fața bătrînilor și a suveranilor sacrificatori și cînd aceștia pretinseră ca ei să înceteze de a predica pe Hristos, ei răspunseră: "Judecați dacă este drept, înaintea lui Dumnezeu, să ascultăm de voi mai mult decît de Dumnezeu" (Fapte, 4, 19). Acest exemplu trebuie să ne conducă. Definiția dogmatică a sinodului, îmbrăcată de întreaga plenitudine a puterii bisericești, are cu siguranță o autoritate supremă pentru credincioși și ea pretinde să fie ascultată, chiar în caz de îndoială și de obscuritate. Dar pot să existe cazuri, cînd ascultarea de puterea bisericească sau de sinodul, devenit eretic, este glorificată de Biserică. Acest lucru s-a întîmplat, de exemplu, în timpul discordiilor ariene, nestoriene și iconoclaste. Asemenea cazuri sînt excepții; dar chiar de n-ar fi existat decît unul singur, el ar avea o valoare dogmatică de principiu, pentru că ruinează ideea unei autorități exterioare infailibile deasupra Bisericii.

Se va pune întrebarea, poate, că unde și cînd a fost expusă această învățătură despre "sinodalitatea" Bisericii. Ești obligat să răspunzi că această gîndire n-a fost exprimată în cuvinte; de asemenea, nu se poate găsi în literatura

patristică o învățătură specială despre Biserică. Cu toate acestea nici gîndirea contrară – aceea a unui organ *exterior* al infailibilității – n-a fost mai mult expusă (dacă nu se ține seama de cîteva expresii izolate, evident inexacte și exagerate, la Irineu, Ciprian, Ignatie Teoforul). Dar *practica* Bisericii, adică întreaga istorie a sinoadelor, presupune ideea sinodalității; lupta împotriva pretențiilor romane a făcut această idee și mai evidentă.

Pentru aceasta, se poate spune că puterea bisericească supremă, formată de sinodul episcopilor – ecumenic, național ori chiar diocesan – are în practică dreptul de a formula definițiile doctrinale necesare și că aceste definiții trebuie să fie primite în afară de cazurile excepționale și motivate special. Neascultarea de puterea bisericească este prin ea însăși o greșală gravă, deși uneori e inevitabilă. Deci, conducerea supremă a Bisericii este investită cu o autoritate "infailibilă" în practica, suficientă pentru trebuințele Bisericii, dar care nu este prea riguroasă. Nu este atît o putere de drept, cît o autoritate ce naște din iubire. Istoria Bisericii ne atestă tocmai că acesta este caracterul conducerii supreme a Bisericii. Altfel ar fi imposibil să se înțeleagă în fapt istoria sinoadelor și definițiile lor dogmatice, care nu puneau totdeauna, nici imediat, sfîrșit discuțiilor, ci conduceau puțin cîte puțin la unanimitate. În practică, un astfel de "sistem fără sistem" este cu totul suficient; el posedă avantajul de a uni libertatea cu ascultarea de Biserică.

Absența unei autorități exterioare infailibile în materie de doctrină și posibilitatea definițiilor relativ infailibile ale puterii bisericești, definiții ce exprimă conștiința catolică a Bisericii, iată garanția libertății ortodoxe; acest fapt este în același timp obiectul celei mai mari uimiri din partea protestanților și catolicilor romani. Cei dintîi plasează mai presus de orice, cercetarea

personală a adevărului, principiu a cărui valoare nu trebuie să fie nesocotită în creștinism; ei nu pot să înțeleagă că subiectivitatea cercetării personale trebuie controlată prin obiectivitatea Bisericii. Pentru ei, învățătura Bisericii se identifică complet cu opiniile lor personale sau cel puțin cu ansamblul acestor opinii; cît despre tradiția bisericească, păstrată de Biserica integrală, ea nu există pentru ei. Dar, plecînd de la aceste idei, este posibilă o apropiere de ideea de "sinodalitate" sau, cel puțin, nu există obstacole pentru aceasta: concordanța opiniilor personale subiective poate să fie înțeleasă ca adevărul obiectiv, ecumenic, ca manifestarea lui. Pentru aceasta este posibil ca protestantismul, plin de spiritul de libertate, să înțeleagă "sinodalitatea" ortodoxă. De fapt protestantismul conține chiar ideea unei autorități relativ infailibile în materie de doctrină: adunările și sinoadele care au fixat mărturisirile de credință sînt ele altceva decît organe bisericești dotate cu autoritate relativ infailibilă și acceptate de întreaga Biserică? Și focarele de "conciliere" bisericească ce se ivesc astăzi (inclusiv conferința de la Lausanne) nu sînt începutul unei căi, care nu este încă prea clar întrezărită din punct de vedere dogmatic, dar care este deja admisă în viață?

Ideea "sinodalității" înfîlnește mult mai multă intransigență din partea catolicilor. Ea este pentru ei sinonimul anarhiei în Biserică și chiar o robie spirituală, pentru că "libertatea personală necontrolată de autoritate ar fi o robie". Ascultarea "cu orice chip" – sau ascultarea oarbă – este cu totul la locul ei și naturală într-o mănăstire, căci "suprimarea voinței" este condiția însăși a monahismului și, pentru a spune astfel, metoda lui spirituală. Dar ceea ce este esențial aici este că acest drum este în *mod liber ales* de călugăr; în acest înțeles, ascultarea monahală absolută, acceptată de voturile monastice, este cu adevărat un act de supremă libertate

creștină, deși chiar aici ascultarea nu eliberează de conștiința creștină, de răspunderile ei și nu poate să devină oarbă: dacă "starețul" sau directorul duhovnicesc devine eretic, legăturile ascultării se rup dintr-odată. În Biserica romană însă, ascultarea de papă este obligatorie pentru toți și în toată viața Bisericii (în ce privește credința, moravurile, disciplina canonică); o ascultare fără rezervă este cerută, nu numai exterioară, ci și interioară. Necesitatea unei ascultări oarbe de o autoritate exterioară, pentru toți, este un sistem de robie spirituală, incompatibil cu libertatea creștină. În mod subiectiv, această robie poate să fie câteodată îndulcită prin devotamentul filial și nu ne îndoim că așa este cazul adesea. Filialitatea spirituală față de ierarhie are manifestări analoage în Ortodoxie și în catolicism. Dar relațiile bisericești nu se reduc la acest sentiment. Predominanța lui ar împinge Biserica la un fel de infantilism sau la minoritate spirituală: orice responsabilitate și orice inițiativă în Biserică ar reveni șefului ei.

Se va spune că a intra sau a nu intra în Biserică constituie deja un act de libertate, care face liberă ascultarea ulterioară. Dar aceasta n-ar fi decât o abilitate pentru a scăpa. *Extra ecclesiam nulla salus*; și numai în Biserică viața creștină este posibilă. Dacă viața în Biserică implică, drept condiție, ascultarea de o autoritate, concepută ca încarnarea vie a Bisericii, aceasta înseamnă că viața creștină exclude libertatea și se bazează pe o ascultare oarbă de o putere exterioară. Existența unei autorități exterioare infailibile în Biserică este incompatibilă cu libertatea personală în sînul Bisericii. Dimpotrivă, prezența unei autorități infailibile în mod relativ presupune această libertate și face din ascultarea de autoritate un act, nu de supunere oarbă, ci de convingere personală, prin care se descoperă adevărul în conștiința întregii Biserici.

Dar Ortodoxia nu devine prin aceasta o arenă, unde se înfruntă opinii personale, care îmbracă o valoare tot atât de subiectivă ca și în protestantism? Această libertate nu este ca o anarhie, un arbitrar individual? Fără îndoială, o astfel de tendință rămîne totdeauna posibilă, dar ca abuz personal, ca un păcat împotriva Bisericii.

Cu toate acestea, pentru un membru al Bisericii, există un adevăr obiectiv, *un adevăr al Bisericii*. Fiecare trebuie să caute să-l pătrundă prin efortul lui personal. Și fiecare trebuie să tindă a stabili un acord cu Biserica, în experiența lui subiectivă. Aceasta apără de raționalismul uscător și, fără ea, nu este cu putință apropierea de adevăr. Pe de altă parte, trebuie să se introducă conștiința individuală în tradiția bisericească obiectivă, în fluviul întregii Biserici. A justifica opinia personală prin tradiția bisericească, iată norma interioară a cercetării adevărului.

În sfîrșit, există o judecată a autorității bisericești. Ea, autoritatea bisericească, are puterea de a aplica măsuri de disciplină canonică; ea este chemată să acționeze împotriva acelor care nu gîndesc după normă în materie de învățătură. Istoria Bisericii confirmă cu suficiență acest lucru. Pentru aceasta ideea că nu există în Ortodoxie normă teologică valabilă pentru întreaga Biserică, ci că fiecare nu este condus decît de propriile sale opinii, este în întregime falsă. Totuși este exact că, în comparație cu alte confesiuni, Ortodoxia lasă mai multă libertate gîndirii teologice personale, judecății individuale în domeniul "opiniilor teologice" (*theologumena*). Aceasta este o consecință a faptului că Ortodoxia deși salvează dogmele esențiale, necesare credinței, nu cunoaște *doctrină* obligatorie pentru toți. Ea aplică principiul: *in necessariis unitas, in dubiis libertas*.

În general, nu este calitatea învățăturii ortodoxe de a crește numărul dogmelor, în afară de limitele cu totul

indispensabile; dimpotrivă, în domeniul dogmatic, Ortodoxia își însușește regula: "a nu governa prea mult, nici a dogmatiza". Aceasta înseamnă că plenitudinea vieții pe care o închide Biserica nu se exprimă complet prin dogmele obligatorii, profesate de ea; acestea din urmă sînt mai mult margini sau jaloane, dincolo de care învățătura ortodoxă nu trebuie să se întindă, sînt definiții negative mai mult decît pozitive. Este fals să se creadă că dogmele stabilite epuizează toată învățătura. Dimpotrivă, domeniul doctrinei este mult mai vast decît cel al definițiilor dogmatice existente: se poate chiar spune că definițiile nu pot *niciodată* să epuizeze doctrina, pentru că dogmele au un caracter discursiv, rațional, în timp ce adevărul Bisericii formează un tot indisolubil. Dar aceasta nu înseamnă că adevărul nu poate să fie exprimat prin concepte; dimpotrivă, deplinătatea adevărului ne deschide un izvor teologic nepuizabil. Aceste gînduri teologice, care au un caracter intuitiv la mistici și la asceți, primesc o expresie mai rațională și mai filosofică la teologi. Acesta este domeniul legitim al lucrării creatoare individuale, care nu trebuie să fie legată de o doctrină.

Cîteodată, îngustimea subiectivă poate să conducă la eroare. Aceasta este atunci corectată de inteligența catolică; dar nu poate și nu trebuie să existe doctrină teologică unică, obligatorie pentru toți. Căci teologia și învățămîntul ei nu se identifică cu dogmatica. Dacă se uită această deosebire, se creează multe neînțelegeri. Măsurile împotriva "modernismului" tind a impune să se țină întreaga teologie în vadul unic al unei doctrine oficiale și aceasta produce în mod inevitabil ipocrizia. Libertatea este nervul însuși al gîndirii teologice. Biserica veche a cunoscut multe școli teologice și multe individualități teologice foarte diverse; se poate spune că această varietate este cu atît mai utilă vieții spirituale cu cît este mai mare. Chiar în catolicism, grație înfloririi

științei teologice, există diferite curente de gândire teologică, proprii diverselor Ordine religioase. Teologia ortodoxă în Rusia, în secolul XIX și în zilele noastre, înglobează o întreagă serie de individualități teologice originale, care se aseamănă destul de puțin una cu alta și care sînt, toate deopotrivă de ortodoxe: mitropolitul Filaret și Buharev, Homiakov și V. Soloviev, Dostoievski și Constantin Leontiev, părintele Florensky și N. A. Berdiaev, precum și alții, care, cu destul de multe diferențe, exprimă fiecare în felul său Conștiința ortodoxă, într-un fel de rapsodie teologică. Este aici frumusețea și tăria Ortodoxiei, nicidecum slăbiciunea ei, cum cred teologii catolici și chiar cîteodată unii ierarhi ortodocși, adesea înclinați să transforme opiniile lor personale în norme teologice. O astfel de pretenție nu este pentru Ortodoxie decît un abuz. Teologia ortodoxă s-a dezvoltat minunat în Orient și în Occident înainte de separarea Bisericii. După separare ea a continuat să se dezvolte în Bizanț, pînă la sfîrșitul Imperiului, și își prelungește tradiția pînă în prezent în teologia greacă. Dar această gândire ortodoxă a primit o renaștere cu totul originală în teologia rusă din secolele XIX și XX și, deși este oprimată în Rusia de guvern, ea continuă să înflorească în emigrare. Trebuie să se spună despre gîndirea teologică ortodoxă, că ea este departe de a fi fost epuizată în timpurile clasice ale perioadei patristice și, mai tîrziu, în Bizanț; un viitor glorios îi este deschis. Ortodoxia a început abia de curînd să se exprime în limba contemporană și pentru conștiința contemporană. Prin toate acestea nu se micșorează nicidecum valoarea unică a perioadei patristice. Dar teologia sinceră trebuie să fie modernă, adică ea trebuie să corespundă epocii ei. Epoca noastră a văzut revoluții colosale în toate domeniile gîndirii, ale științei, ale acțiunii; aceste revoluții așteaptă un răspuns din partea gîndirii ortodoxe; aceasta

din urmă nu poate să se mulțumească cu o teologie arhaizantă sau cu o scolastică medievală (pe care de altfel teologia ortodoxă n-o cunoaște). Fidelitatea față de tradiție nu este o stilizare artificială și nesinceră. Această fidelitate este un discernământ just al vechiului în nou și al legăturii lor organice. Operele patristice nu pot să fie considerate numai ca urme ale conștiinței ortodoxe, dintr-un timp dat. Aceste opere sînt mărturia însăși a Bisericii dată de Sfinții Părinți în limba epocii lor, care diferă sensibil de a noastră. Urmează de aici că o dezvoltare nelimitată a dogmaticii ortodoxe este posibilă – nu o dezvoltare a dogmelor înseși, căci ele nu sînt susceptibile pentru aceasta, ci o dezvoltare a interpretării și a expresiei lor. Această bogăție de gîndire va fi ea fixată de definiții sinodale, obligatorii pentru toți, sau aceste definiții vor rămîne mereu acelea ale celor șapte sinoade ecumenice? Nu se știe și acest lucru nu are o importanță decisivă. Ceea ce trebuie este să fie mereu în mișcare conștiința catolică a Bisericii și să se îmbogățească în tot timpul cît avansăm de-a lungul istoriei umanității. Și contactul luat de popoarele din Occident cu conștiința ortodoxă, precum și contactul teologiei orientale cu gîndirea teologică a acestor popoare, promite teologiei ortodoxe un frumos și bogat viitor. Acest viitor există în profunzimile conștiinței Bisericii și noi mergem către el.

Din toate aceste însușiri ale Ortodoxiei, legate de "sinodalitatea" ei, rezultă caracterul său indefinisabil și, pentru a spune astfel, neîmplinit: iată impresia pe care o ai dacă compari gîndirea ortodoxă cu precizia latină. Foarte adesea, pentru chestiuni de ordin secundar, acolo unde ortodoxia nu oferă decît opinii teologice sau o practică pioasă, Biserica romană prezintă dogme după toată regula, sau cel puțin doctrine fixate în mod oficial. Se crede adesea că este un avantaj în acest fapt și că absența precizărilor este un semn de slăbiciune și de

lipsă de maturitate. Cu siguranță, noi nu vom nega acest defect de împlinire, care își găsește explicația parțială în destinele istorice ale Ortodoxiei. Dar, în fond, aceste trăsături sînt inerente Bisericii, pentru că profunzimile ei sînt inepuizabile. Caracterul împlinit al unui sistem religios nu decurge totdeauna dintr-o maturitate interioară, ci uneori din faptul că totul ia formă de dogme utilitare, în mod violent și înainte de timp; este ceva destul de comod pentru cei slabi, dar este ceva care înlănțuie duhul creștin. Acest duh se lansează în sus și înainte. Căci "unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Cor. 3, 17).

IV

UNITATEA BISERICII

Biserica este una. Aceasta este o axiomă eclezialogica evidentă pentru fiecare creștin: "Este un singur trup și un singur Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde... Este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor" (Efes. 4, 4-6). Pentru aceasta când se vorbește despre Biserică la plural, este pentru a se arăta că există *mai multe* Biserici locale în sînul Bisericii unice, sau și pentru a arăta că există diferite confesiuni, care au o existență separată în sînul aceleiași Biserici apostolice. O astfel de expresie este desigur neadecvată și nu trebuie să inducă în eroare. Așa după cum nu există mai multe adevăruri (deși adevărul are multe aspecte), nu există nici mai multe "Biserici": nu există decît o adevărată Biserică, Biserica ortodoxă. Chestiunea unității *interioare* a unei pluralități de "Biserici" și a relațiilor lor cu Biserica va fi studiată special. Trebuie, în primul rînd, să se constate că, cu toată *pluralitatea formelor* istorice ale Bisericii unice, nu se poate admite un *pluralism* esențial. După teoria "ramurilor Bisericii", Biserica unică s-ar realiza în mod divers, dar într-o măsură egală în sînul diferitelor "ramuri" ale creștinismului istoric (ortodoxie, catolicism, anglicanism). Această teorie duce la concluzia că tradiția adevăratei Biserici există pretutindeni și nicăieri. Ea ne readuce la ideea "Bisericii invizibile"; conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric. Grație multiplicității darurilor și realizărilor creștinismului istoric, nu se remarcă unitatea neschimbată și continuitatea tradiției pe care Biserica ortodoxă a păstrat-o. Desigur, se pune atunci o altă chestiune: cum se face că fiecare societate bisericească se crede

adevărata Biserică? Îngustimea omenească, ignoranța și eroarea sînt desigur cauze în acest fapt; dar aceasta este și mărturia unui real contact al fiecărei societăți bisericești cu Biserica, cu profunzimile ei. Numai plecînd din centru, se poate vedea bine situația tuturor punctelor circumferinței: și numai făcînd parte din adevărata Biserică, unică și fără pată, se poate înțelege adevărul, falsitatea, sau caracterul limitat al Bisericilor, care pretind că sînt, fiecare, totalitatea Bisericii unice. Ortodoxia este această Biserică unică și adevărată, care păstrează continuitatea vieții Bisericii, adică a unității tradiției. Dacă se admite că această adevărată Biserică unică nu există pe pămînt, ci ramurile ei conțin *cîte o parte* din ea, este din cauză că nu se crede în promisiunea Mîntuitorului, care a spus că puterile iadului nu vor putea birui Biserica; păstrarea purității și unicității Bisericii ar fi fost deci peste puterile umanității; întemeierea Bisericii n-ar fi reușit prin urmare. Aceasta este o lipsă de credință în Biserică și în capul ei. Trebuie să se înțeleagă așadar unitatea Bisericii mai ales în sensul că adevărata Biserică fără pată este *unică* pe pămînt; dar, prin aceasta, nu se neagă deloc că și Bisericile (la plural) posedă, într-un anumit grad, adevăratul spirit al Bisericii. Vorbind de unitatea Bisericii, trebuie să se afirme caracterul absolut al acestei idei; și relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii ("Bisericile") nu poate să se explice decît la lumina acestei afirmații. Biserica este una și, în consecință, unică; și această biserică una și unică, această adevărată Biserică, posedînd adevărul fără pată și în toată plenitudinea lui, deși această plenitudine nu s-a manifestat cu totul în istorie, este *Ortodoxia*. Învățătura unității Bisericii este legată de unitatea Ortodoxiei și de forma specială a acestei unități.

Unitatea Bisericii este interioară și exterioară. Unitatea interioară a Bisericii corespunde unității Trupului

lui Hristos și a vieții în Hristos. Viața în Biserică este înainte de toate o viață misterioasă în Hristos și cu Hristos, o unitate de viață cu întreaga creație, cu întregul neam omenesc – ai cărui capi pe pământ și în ceruri sînt sfinții – și cu lumea îngerilor deopotrivă. Așa este *unitatea* Bisericii. Este *viața* în Biserică și, ca urmare, ea trebuie să fie definită mai întîi calitativ, nu cantitativ.

Această calitate, unitatea vieții Bisericii, ca Trup al lui Hristos, se manifestă înainte de toate printr-o anumită identitate de viață (unitatea experienței bisericești) a membrilor ei, unitate care nu depinde de reuniunea lor exterioară și care chiar o precede. Acei pe care lumea nu-i cunoaște și care nu cunosc lumea – eremiții și anahoreții – rămîn în unitatea Bisericii tot atît de bine ca și cei ce trăiesc în societăți bisericești organizate; această unitate interioară este fundamentul unității exterioare. Dar această unitate se manifestă prin unitatea credinței și a conștiinței, prin doctrină, prin unitatea rugăciunii și a tainelor, deci, prin unitatea tradiției și printr-o organizație bisericească unică, întemeiată pe tradiție. Unitatea Bisericii poate să se manifeste în două chipuri, ca unitate de viață și de credință și ca organizație; și aceste două feluri de unități trebuie să stea în armonie. Dar ideea unității exterioare poate să predomină; tot așa și aceea a unității interioare; după caz, sînt două tipuri de unitate a Bisericii: tipul oriental, ortodox, și tipul catolic roman. După primul tip, Biserica este una în virtutea unității ei de viață și de doctrină, chiar făcînd abstracție de unitatea exterioară sau de organizație, care poate să existe sau să lipsească. Pentru Biserica romană, în care s-a realizat într-un fel o asimilare a dreptului roman de către creștinism, organizația bisericească are o valoare decisivă; Biserica constă în unitatea puterii bisericești, în mîinile reprezentantului ei unic; într-un cuvînt această unitate este realizată de papa de la Roma și de loialismul

fiecărei Biserici, din întregul univers, față de papă. Dimpotrivă, unitatea Ortodoxiei se realizează în lume într-un *chip difuz*, nu printr-o unitate de putere asupra întregii Biserici universale, ci prin unitatea de credință, de viață și de tradiție, precum și prin succesiunea apostolică a ierarhiei. Această unitate interioară există ca o solidaritate a lumii creștine în întregime, în comunitățile ei diverse, independente, dar nu izolate una de alta. Aceste comunități recunosc în mod reciproc puterea activă a vieții lor de har, precum și ierarhia lor; ele sînt în comuniune prin mijlocirea tainelor (*intercomuniune*). O astfel de formă a unității Bisericii exista în timpul apostolic: atunci Bisericile întemeiate de apostoli în diferite orașe și în diferite țări întrețineau o comuniune spirituală, pe care o exprimau mai ales prin salutări (în epistolele Sf. Pavel: "Toate Bisericile lui Hristos vă salută", Rom. 16, 16; asemenea I Cor. 16, 19 și altele), prin ajutoare reciproce, mai ales Bisericii din Ierusalim și, în caz de trebuință, prin relații directe și adunări. Acest tip de uniune a Bisericii, de uniune în pluralitate, s-a stabilit pentru că el singur convine naturii Bisericii. Este sistemul Bisericilor naționale autocefale, care rămîn în uniune și în înțelegere reciprocă. Uniunea lor este mai ales doctrinală și sacramentală. Bisericile autocefale mărturisesc aceeași credință și se susțin prin aceleași taine; ele sînt în comuniune sacramentală la ocazie. Pe urmă ele au relații canonice. Aceasta înseamnă că fiecare din Bisericile autocefale recunoaște ierarhia tuturor celorlalte Biserici. Deși ierarhia fiecărei Biserici autocefale este cu totul independentă în exercițiul slujbei sale, ea este legată prin această recunoaștere reciprocă și se găsește deci în mod tacit supravegheată în acțiunile ei de către ierarhia ortodoxă a lumii întregi. Acest lucru nu se observă, atîta vreme cît viața Bisericii este normală, dar devine evident în cazul unei abateri. Atunci ierarhia

unei Biserici autocefale ridică glasul pentru a apăra Ortodoxia lezată de o altă Biserică; diferitele Biserici intervin și câteodată dăinuiesc tulburări pînă cînd, într-un chip sau altul, prin mijlocirea unui sinod sau prin corespondență, uniunea întreruptă este restabilită; se mai poate întîmpla să se formeze o schismă, care devine uneori permanentă. Istoria Bisericii este martoră pentru cazuri similare (discuții pascale, discuții despre *lapsi*, dispute ariene, nestoriene, cutihiene, pneumatologice etc.); și ea nu confirmă deloc punctul de vedere catolic, după care o intervenție de acest gen, un astfel de drept de apărare a Ortodoxiei ecumenice ar aparține numai scaunului roman (de altfel, acesta din urmă a rămas străin de discuțiile ariene cele mai importante).

Cea mai mică dintre unitățile instituționale, din care se compune Biserica ecumenică, este cu siguranță diocesa. Aceasta rezultă cu evidență din locul care aparține episcopului în Biserică: *nulla ecclesia sine episcopo*. De bună seamă în împrejurări excepționale (de exemplu în timpul persecuțiilor) o Biserică locală poate să fie lipsită și separată de episcopul ei pentru cîtva timp; ea nu încetează totuși de a face parte din trupul Bisericii; dar o astfel de excepție, care nu poate să dureze mult timp, nu face decît să confirme regula generală. Istoria și dreptul canonic arată că Bisericile naționale, în care episcopul este centrul, fac parte dintr-o nouă unitate canonică mai complexă, în capul căreia se află sinodul episcopilor și primatul. Pe măsură ce organizația bisericească se dezvoltă, s-a format și se formează, *jure ecclesiastico*, arhiepiscopii, mitropolii, patriarhate, care au, în persoana unui prim ierarh, un șef bisericesc, investit cu puteri particulare, special definite, dar nicidecum nelimitate. Astfel s-a format, în Biserica veche, pentarhia Bisericilor patriarhale, pe care canoanele Bisericii au aranjat-o în ordine onorifică: Biserica Romei, a Constantinopolului, a Alexandriei, a Antiohiei, a Ierusalimului. Aceste canoane au păstrat o vigoare formală pînă în zilele noastre, dar, în fapt, ele au devenit

arhaice, pe de o parte din cauza schismei romane, pe de alta din pricina diverselor schimbări, precum și a faptului că patriarhatele orientale au pierdut importanța lor. Acest din urmă fapt este în legătură cu formarea de patriarhate noi, printre care primul loc aparține desigur patriarhatului rus (în timpurile din urmă -- după războiul cel mare -- alte patriarhate au fost create în Serbia, în România, în Georgia, precum și mai multe noi Biserici autocefale). Deci istoria bisericească arată că independența Bisericilor nu este o piedică pentru uniunea lor canonică. Această uniune se manifesta, în anumite cazuri extraordinare, prin sinoade compuse din reprezentanți ai diferitelor Biserici (ceea ce atestă cu siguranță uniunea lor interioară), și prin organe ierarhice speciale, care exprimă această unitate. Aceste organe ierarhice speciale sînt patriarhii în general și mai ales primul între patriarhi -- al Romei (înainte de separare). După separare această înțietate a revenit celui de al doilea patriarh -- de Constantinopol; dar această înțietate rămîne mai degrabă o înțietate de fapt, decît o înțietate canonică (de altfel, "greutatea specifică" și importanța istorică a scaunului de Constantinopol s-au transformat cu totul după căderea Bizanțului). Înțietatea de jurisdicție n-a aparținut niciodată în Biserica universală primului patriarh, nici chiar patriarhului roman; el n-a avut decît o înțietate de onoare (*primus inter pares*) sau de autoritate. Fără îndoială, în fapt, autoritatea este uneori o putere, dar o putere spirituală și deloc nu canonică. Înțietatea în sinod aparține papei (deși de fapt papa a fost totdeauna reprezentat la sinoadele ecumenice prin legații săi). De asemenea papei îi aparține proclamarea definițiilor sinoadelor, președinția sinodului ecumenic, dacă ar fi să se formeze unul, și -- pentru a spune astfel -- reprezentarea simbolică a unității Bisericii, care natural tinde să ia formă într-o singură persoană. De la schisma romană, Biserica ecumenică nu mai are cap individual, dar, pînă în prezent, ea n-a simțit trebuința de a avea unul. Dacă o astfel de trebuință s-ar face simțită, ar fi ușor să fie satisfăcută, aplicîndu-se canoane vechi, ori

legiferînd din nou. Acest lucru ar fi foarte posibil, cîci organizația bisericească centrală s-a format, nu *jure divino* (cum afirmă catolicii pentru primatul papei), ci *jure ecclesiastico* și mai precis *modo historico*; această organizație poate să fie schimbată după trebuințele epocii. Veșmîntul canonic al Bisericii este țesut pe războiul istoriei, însă în acord cu bazele divine ale Bisericii.

Organizația autocefală a Bisericilor ortodoxe lasă neatinsă diversitatea istorică concretă a grupurilor. Mîntuitorul a spus: "Mergeți și învățați toate neamurile". Prin aceasta, s-a recunoscut naționalității dreptul ei de existență, originalitatea ei istorică, în legătură totuși cu unitatea vieții Bisericii. Prima propovăduire a apostolilor, una în conținutul ei, a răsunat în toate limbile și fiecare popor a auzit-o în limba sa. Tot așa Bisericile naționale autocefale își păstrează caracterul lor istoric concret; ele pot să urmeze linia lor proprie. Cu siguranță, această varietate antrenează cîteva consecințe supărătoare, cîteva diferențe prea accentuate, dar aceste particularități nu suprimă unitatea și nu pot să fie suprimate. Unitatea multiplă și concretă al cărei model îl oferă Bisericile din Asia, în Noul Testament, rămîne idealul Bisericii. Contrariul acestui ideal este concepția romană a unei unități abstracte, supra-naționale (ori extra-naționale), care, în realizarea ei practică, tinde să se încarneze într-un Stat pontifical special. Acest stat nu se mărginește la suprafața Vaticanului, ci s-ar întinde în lumea întreagă dacă ar fi posibil. Din punct de vedere roman, unitatea Bisericii este unitatea administrativă, concentrată în mîinile papei. Este o monarhie spirituală și de tip centralist. Nu s-ar putea contesta numeroasele avantaje practice ale unui asemenea absolutism luminat; se atinge, cu prețul unei uniformități obligatorii, mai multă egalitate și nivelul general al vieții Bisericii devine mai înalt. Dar se cumpără aceste avantaje destul de scump, cu prețul transformării Bisericii lui Hristos într-un domeniu pămîntesc. Pluralitatea Bisericilor autocefale aduce în viața Bisericii mai multă inegalitate, mai multe disonanțe; ea antrenează un

provincialism inevitabil, pe care-l combate de altfel în zilele noastre procesul de nivelare al lumii civilizate. Noi avem aici limita naturală, pe care o impune istoria. În tot cazul, bunuri secundare nu pot să fie cumpărate ca blidul de linte al lui Esau, cu prețul dreptului de întâi născut. Nu se poate substitui unității creștine o autocrație mondială, nici provincialismului, chiar excesiv, un despotism centralizator. O apropiere naturală a popoarelor și a Bisericilor naționale poate să remedieze inconvenientele existente. Astăzi, când viața umanității istorice tinde în mod irezistibil la unificare, Biserica dobândește o conștiință din ce în ce mai vie a principiilor ecumenicității universale; valoarea însăși a centralismului descrește tot mai mult în fața ecumenismului. Acest proces nu este identic cu democratizarea generală a vieții, ci îi este paralel. Libertatea devine tot atât de indispensabilă ca și aerul; umanitatea contemporană nu poate să respire fără ea. Și organizația descentralizată a Ortodoxiei, această coexistență de Biserici naționale, autonome dar unite, corespunde mult mai mult spiritului contemporan decât centralismul Romei. A salva lumea creștină atât de împărțirea nesfârșită, cât și de uniformitatea despotică, iată chemarea Ortodoxiei. Aceasta din urmă a păstrat Bisericilor locale originalitatea lor proprie, fizionomia lor particulară și, în același timp, a menținut unitatea tradiției. Ea este deci unitatea în multiplicitate, o simfonie, în care se pierd diverse motive și diferite glasuri.

SFINȚENIA BISERICII

Biserica e sfântă. Aceasta este o calitate a Bisericii, care se evidențiază de la sine. Trupul lui Hristos ar putea să nu fie sfânt? Sfințenia Bisericii este a lui Hristos însuși. Cuvîntul Vechiului Testament: "fiți sfinți, că eu, Domnul, sînt sfînt" (Lev. 11, 45) s-a realizat în Noul, prin mijlocirea Întrupării, care este sfințirea neamului omenesc prin Biserică. Sfințirea Bisericii, făcută prin sîngele lui Hristos, a fost împlinită de Sfîntul Duh, care a umplut-o la Cincizecime și care locuiește în ea. Biserica este casa lui Dumnezeu, așa după cum trupurile noastre sînt biserici, în care sălășluiește Sfîntul Duh. Pentru aceasta, viața în Biserică este sfințenia în înțeles activ și în înțeles pasiv, adică sfințirea însăși și acceptarea ei de noi. Viața în Biserică este o realitate superioară, la care participăm și, prin aceasta, ne sfințim. Sfințenia este substanța însăși a "duhului Bisericii". Se poate spune că acesta nu are alte caracteristici. Viața în Dumnezeu, îndumnezeirea, sfințenia sînt semnul evident și sinonimul duhului Bisericii. Se înțelege că scrierile apostolice numesc pe creștini "sfinți": "toți sfinții", acesta este numele pe care ele îl dau de obicei membrilor comunităților creștine (II Cor. 1, 1; Efes 1, 1; Fil. 1, 1, 4, 21; Col. 1, 2, etc.). Însemnează oare că aceste comunități au fost sfinte în mod deosebit? Este de-ajuns să ne amintim comunitatea din Corint! Nu; această denumire se raportează la calitatea vieții Bisericii: orice participare la această viață conferă sfințenia. A fost astfel nu numai în timpurile apostolilor, ci în tot timpul existenței Bisericii, căci Hristos este unul și neschimbat, ca și Sfîntul Duh.

Se știe că problema sfințeniei Bisericii a fost pusă și rezolvată de ea, în momentul luptei împotriva montanismului și a donatismului. Îndulcirea disciplinei penitenței provocase o atît de mare reacție în cercurile montaniste, încît aceștia începuseră să răspîndească un nou punct de vedere în ceea ce privește Biserica; după această concepție, Biserica ar fi o societate de sfinți desăvîrșiți. Biserica a respins această idee, ca și pe aceea a donatiștilor, care făceau eficacitatea tainelor afirmătoare de valoarea morală a săvîrșitorilor lor și care zdruncinau credința în taine. Luptînd împotriva montanismului și a novațianismului, Biserica a stabilit principiul că ea cuprinde nu numai grîu, ci și neghină. În alți termeni, ea se compune din păcătoși, care se mîntuiesc: "Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi" (I Ioan 1, 8). Biserica a hotărît, împotriva donatismului, că sfințirea se conferă prin taină de orice săvîrșitor în mod valabil instituit și nu datorită sfințeniei lui personale, ci grație acțiunii Sfîntului Duh, sălășluitor în Biserică. Biserica este sfîntă obiectiv prin puterea vieții divine, sfințenia lui Dumnezeu, a îngerilor și a sfinților glorificați; dar ea este sfîntă și prin sfințenia membrilor ei, care trăiesc și se mîntuiesc acum. Sfințenia în primul înțeles, în înțelesul obiectiv, *s-a dat* Bisericii; este latura ei divină; și această sfințenie n-ar putea să fie înlocuită, nici atinsă de vreun efort omenesc; este *harul* în înțelesul precis al cuvîntului. Biserica este mai ales numită sfîntă în raport cu puterea de sfințire, pe care o posedă. Acțiunea acestei puteri se întinde tocmai în viața umanității căzută în păcat. Mîntuirea este în fond un *processus*, în care lumina este separată de întuneric și păcatul învins. Atingînd un anumit grad cantitativ, izbînda asupra păcatului împlinește și o schimbare calitativă, grație căreia păcătosul devine drept și sfînt. Sînt totdeauna destui sfinți în Biserică, dar

ei nu sînt totdeauna cunoscuți lumii; "centura aurită" a sfinților nu se rupe nicăieri. A admite contrariul, ar fi a crede că Biserica nu mai posedă harul divin. De altfel, sfințenia omului, oricît de înaltă ar fi, nu este niciodată o impecabilitate completă. Sfințenia perfectă nu aparține decît lui Dumnezeu; la lumina acestei sfințenii, el "găsește vină chiar îngerilor" (Iov 4, 18). Pentru aceasta, criteriul sfințeniei absolute nu este aplicabil la om; și nu se poate vorbi – în ceea ce-l privește – decît de o sfințenie relativă. Acest ideal al sfințeniei omenești relative trebuie să fie obligatoriu pentru toți membrii Bisericii. Pentru aceasta, trebuie să ne întrebăm care este gradul de sfințenie, sub care nu pot să coboare membrii Bisericii. Această considerație este rădăcina unei anumite discipline a Bisericii, ale cărei exigențe sînt obligatorii pentru toți. Diversității epocilor a corespuns o diversitate de rigoare în definirea acestor exigențe. Sectele (montaniștii vechi și moderni) voiau să limiteze numărul membrilor Bisericii, stabilind exigențe mai severe (absența "păcatelor de moarte"); cît despre Biserică, ea a aplicat o disciplină mai indulgentă. Chestiunea severității mai mult sau mai puțin mare a disciplinei are, în sine, o mare importanță; oricare ar fi soluția ei, rămîne mereu acest fapt esențial, că pecabilitatea personală nu separă în mod obligatoriu de Biserică și de sfințenia ei? "Ceea ce este de o importanță decisivă, este calea care duce la eliberarea din păcat. Același om pe care păcatul lui l-a îndepărtat de Biserică, rămîne în uniune cu ea, atît timp cît urmează calea mîntuirii și primește harul sfinților. Așa că și păcătosul care trăiește din viața Bisericii, *e sfințit*; se poate chiar spune că Biserica nu cunoaște alți sfinți. Este adevărat că sînt margini în sus și în jos:

* La Herma găsim o expresie caracteristică: "τοῖς ἁγίοις τοῖς ἀμαρτησασιν", "sfinților care au păcătuit" (Pastor, vis. II, 24).

cîteodată sfinții sînt recunoscuți și onorați încă din viață (deși canonizarea definitivă nu e posibilă decît după moarte); în alte cazuri anumiți membri ai Bisericii sînt separați de ea prin sabia excomunicării, mai ales în cazuri de devieri dogmatice. Dar marea mulțime a celor ce se mîntuiesc și care nu sînt nici albi nici negri, ci suri, rămîn în Biserică și participă la sfințenia ei. Și credința în *realitatea* acestei vieți sfințitoare permite tocmai Bisericii să numească sfinți pe toți membrii ei: "Sfintele sfinților", proclamă preotul, rupînd pîinea pentru împărtășirea credincioșilor. A se opune în calitate de sfinți lumii creștine căzute în păcat, cum pretind membrii diferitelor secte, este a face paradă de fariseism; nimeni nu cunoaște tainele judecății lui Dumnezeu, cînd se va spune unora care au profetisit și au săvîrșit minuni în numele Domnului: "Niciodată nu v-am cunoscut pe voi." (Mt. 7, 23). Cînd se vorbește despre sfințenia Bisericii, se vorbește în primul rînd despre sfințenia conferită de Biserică; sfințenia pe care membrii ei o ating sau o realizează nu vine decît după aceasta. Este neîndoielnic, numai, că sfințenia, adevărata sfințenie divină, nu există în afară de Biserică și nu se conferă fără ea.

Se poate deduce de aici că sfințenia este în general invizibilă și necunoscută și că, prin urmare, adevărata Biserică este și ea invizibilă și necunoscută. Dar o astfel de concluzie este falsă, pentru că atunci se consideră Biserica numai ca o *societate* de sfinți și nu ca o putere obiectiv dată, putere de sfințenie și de viață divină. Această viață se conferă în mod invizibil, dar prin forme vizibile. Pe de altă parte, i s-a dat conștiinței Bisericii – nu conștiinței personale, ci conștiinței colective – să cunoască sfinți, care au fost plăcuți lui Dumnezeu și care au obținut izbînda asupra păcatului. Biserica învață să-i cunoască încă din viață; după moartea lor, această cunoștință devine sigură și urmează canonizarea. Fără îndoială, multe lucruri rămîn necunoscute umanității în

acest veac; și, în acest înțeles, se poate vorbi de Biserica necunoscută (această idee este exprimată chiar de Biserică, deoarece ea ține sărbătoarea *tuturor sfinților*, adică a sfinților cunoscuți, precum și a sfinților necunoscuți); dar această limitare a cunoașterii nu este același lucru ca invizibilitatea Bisericii. Biserica schimbă câteodată caracterul rugăciunii, care se raportează la un om. În loc să se roage pentru odihna sufletului lui și pentru iertarea păcatelor lui, în loc să se roage *pentru el*, Biserica începe să se adreseze *chiar lui*, cerîndu-i să mijlocească pentru noi înaintea lui Dumnezeu, prin propriile-i rugăciuni. Sfîntul însuși nu mai are nevoie să ne rugăm pentru el. Momentul proslăvirii sfinților, clipa canonizării lor este decisivă și solemnă. În locul rugăciunii *pentru* sfîntul preamărit: "odihnește, Doamne, sufletul robului tău", se aude pentru înfiia oară o rugăciune adresată noului sfînt: "Sfinte Părinte... roagă-te lui Dumnezeu pentru noi". După credința Bisericii, raporturile de sfîntă iubire cu sfinții deja proslăviți nu sînt întrerupte de moarte. Dimpotrivă, sfinții, mereu în relație cu noi, se roagă pentru noi și ne ajută în întreaga noastră viață. Cu siguranță, viața lor – viață de glorie și de iubire dumnezeiească – nu cunoaște dezbinarea și izolarea. Ei sînt în raporturi tainice de iubire cu Biserica triumfătoare și cu Biserica pămîntească, luptătoare. Tocmai aceasta este *comuniunea sfinților*. Nu este vorba aici de o comunicare de merite "prisositoare", pe care Biserica ortodoxă nu o admite; ci este vorba de un ajutor plin de iubire, de o mijlocire prin rugăciune, de o participare la destinele lumii. Acest din urmă punct rămîne învăluit în învățătura Bisericii, ca un mister din lumea cealaltă. Biserica crede că îngerii păzesc lumea și viața omenească și sînt instrumentul Providenței; sfinții iau o parte relativă la viața oamenilor pe pămînt; dar această participare este de obicei invizibilă.

VI

DOGMATICA ORTODOXĂ

Nu se află în Biserica ortodoxă decît un număr limitat de definiții dogmatice, formînd o profesiune de credință obligatorie pentru toți membrii ei. Cu strictețe vorbind, acest minimum se mărginește la simbolul de Niceea-Constantinopol, care este citit în timpul botezului și al liturghiei și la definițiile celor șapte sinoade ecumenice. Nu înseamnă însă că aceste texte epuizează *toată* învățătura Bisericii; ci restul doctrinei n-a fost formulat în așa fel ca să devină o dogmă obligatorie pentru toți; el nu formează decît un învățămînt teologic, deși privește chestiuni deosebit de importante (de exemplu cultul Sfintei Fecioare și al sfinților, tainele, mîntuirea, eshatologia etc.). Acesta este în general stilul Ortodoxiei: ea se mulțumește cu un minimum indispensabil de dogme obligatorii. Este tocmai inversul catolicismului roman, care tinde să formuleze prin canoane tot inventarul dogmatic al Bisericii. De bună seamă, noi formule dogmatice nu sînt imposibile în Ortodoxie, formule care ar fi fixate de noi sinoade ecumenice; dar strict vorbind, minimul deja existent este suficient să constituie o bază nezdruincată pentru dezvoltarea învățăturii; aceasta din urmă poate să se dezvolte fără noi formule dogmatice, manifestîndu-se în viața Bisericii și formînd noi baze pentru învățămîntul teologic (*theologumena*). Predominația *theologumenelor* asupra dogmelor este un avantaj propriu al Bisericii ortodoxe, care este străină de spiritul legalist, chiar în materie de doctrină. Ortodoxia n-a simțit și nu simte nici o pagubă, din această cauză, în viața practică, chiar cînd există o oarecare diversitate de opinii teologice.

Există o dogmă creștină fundamentală, comună lumii creștine întregi – este dogma mărturisită de Sf. Petru în numele tuturor apostolilor și în numele Bisericii: "Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu". Aceeași dogmă a servit de temă prediciei apostolilor, la Cincizecime. Iisus Hristos este Cuvîntul veșnic, Fiul lui Dumnezeu, care a luat asupra sa natura omenească, fără împărțire nici amestecare, adevărat Dumnezeu și adevărat om, venit în lume pentru a mîntui pe om, mort pe cruce, înviat, suit la ceruri și așezat la dreapta Tatălui, și care iarăși va să vină pentru Judecata din Urmă și pentru împărăția sa veșnică. În ceea ce privește aceste articole de credință, nu există dezacord între ortodoxie și credințele catolicismului, sau ale anglicanismului (cel puțin ale anglo-catolicismului), sau ale protestantismului ortodox. Dogma cristologică este înțeleasă de Ortodoxie în toată puterea realismului elaborat în epoca sinoadelor ecumenice.

Expresia acestei dogme este, ca să spunem astfel, terminată și perfectă pentru toate timpurile. Cu siguranță, noi interpretăm acum această dogmă aplicîndu-i categoriile filosofice și teologice din zilele noastre. Ideea iubirii divine, care se sacrifică pentru făptura sa căzută, iubire care merge pînă la întrupare și la moarte pe cruce; iar pe de altă parte ideea existenței lui Dumnezeu-Omul, ideea unei relații pozitive între Dumnezeu, care a creat pe om după chipul și asemănarea sa, și om, ridicat prin întrupare pînă în starea de îndumnezeire – aceste două idei sînt evidente supreme pentru filosofia religioasă; ele sînt puse în lumină cu o dragoste cu totul deosebită în gîndirea teologică rusă din zilele noastre. În tot cazul, prejudecata după care cristologia ortodoxă ar fi *eine akute Hellenisierung des Christentums*, iar Ortodoxia în general o "pietrificare a timpurilor vechi", este o naivitate teologică.

Credința în Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, nu este pentru ortodoxie o doctrină cristologică, ci viața însăși. Această credință pătrunde viața de la un capăt la celălalt. Fiecare se aruncă la picioarele Mântuitorului cu strigătul de bucurie al credinței: "Domnul meu și Dumnezeuul meu", fiecare se naște odată cu Nașterea Lui, suferă Patimile pe cruce, înviază împreună cu el, așteaptă cu teamă venirea lui glorioasă. Fără *această* credință nu există creștinism. Și într-adevăr, creștinii fără Hristos, voind să facă religia științifică, n-au atins decât un rezultat: ei au făcut creștinismul, care cucerește prin foc, plictisitor și mediocr. Creștinismul este credința în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru, Mântuitorul și Răscumpărătorul: "...biruința care a biruit lumea: credința noastră." (I Ioan 5, 4).

Or, credința în Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este și credința în Sfânta Treime, în numele căreia se administrează botezul, după porunca lui Hristos (Mt. 28, 19). Credința trinitară este implicată deja în credința în Fiul, care este trimis de Tatăl și care trimite pe Sfântul Duh. Creștinismul este religia Sfintei Treimi în așa măsură, încât o concentrare unilaterală a pietății numai asupra lui Hristos este deja o deviere în sensul unui "isusism". Este de notat că în viața liturgică a Ortodoxiei, în exclamații, doxologii, rugăciuni, numele Sfintei Treimi predomină asupra numelui lui Iisus, ceea ce arată că cunoașterea lui Hristos este în mod inseparabil legată de a Sfintei Treimi. Dumnezeu este un Duh, care are o conștiință întreită și una, împreună cu o unitate de viață și de substanță; și în această unitate în trei, existența particulară a celor trei ipostaze divine se împacă cu unitatea conștiinței. Dumnezeu este iubire. Treimea posedă o așa putere de iubire reciprocă, încât această putere de iubire reunește pe trei într-o singură viață. Dogma Sfintei Treimi este mărturisită de Ortodoxie în

forma în care ea a fost exprimată în epoca sinoadelor ecumenice și în care a fost fixată în simbolul credinței. Dar recursul la aceste forme nu este arhaism, căci adevărul lor suprem se impune încă conștiinței religioase și filosofice din timpul nostru. Fără îndoială, această dogmă este incompatibilă cu raționalismul, care abordează lucrurile divine prin mijlocirea categoriilor unității și pluralității; dar aceasta nu face dogma trinitară străină de rațiunea teologică. Noi găsim în propria noastră conștiință mărturii atât de strălucitoare despre existența unității în trei ipostaze (eu, tu, noi), încât această dogmă devine o necesitate pentru gândire și punctul de plecare al oricărei metafizici.* Dogma Sfintei Treimi nu este numai o formulă doctrinală, ci o experiență creștină vie, care se dezvoltă neconținut; este un fapt din viața creștinului. Căci viața în Hristos unește cu Sfânta Treime, dă cunoașterea iubirii paterne și a darurilor Sfântului Duh. Nu există viață creștină în afară de cunoașterea Sfintei Treimi (despre aceasta literatura creștină dă mărturie cu abundență). Unitarismul nu mai este creștinism, *nu poate să fie*; și Ortodoxia nu poate să aibă cu el nici un punct comun. De fapt, arianismul recent – "isusismul" – și unitarismul sînt în legătură și rămîn deopotrivă *în afară* de creștinismul Bisericii. Mărturisirea credinței în Sfânta Treime este o legătură comună a Bisericii, înainte și după separare. Diferența între Biserica orientală și Biserica occidentală, care s-a stabilit puțin cîte puțin, începînd din secolul V, se raportează la învățătura despre purcederea Sf. Duh. După învățămîntul ortodox, Tatăl – primul principiu (ἀρχή αὐτός) – naște pe Fiul mai înainte de toți vecii și de la el purcede Sfîntul Duh: este

* Să se vadă ale mele *Capitole despre Trinitate* (în rusă). (*La pensée orthodoxe*. Paris, I, 1928; II, 1930) și *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927, Leuchter – Verlag.

monarhia divină în Sfînta Treime. Aici se pune problema raporturilor reciproce între a doua și a treia ipostază. După literatura patristică, Sfîntul Duh purcede prin (διὰ) Fiul și se odihnește peste el; aceasta este expresia legăturii lor în ceea ce privește originea. În Occident, această corelație, care n-a fost niciodată clară în Biserică, a fost înțeleasă ca o participare a Fiului la purcederea Sfîntului Duh. De aici, discuțiile teologice despre *filioque*: cauzată mai întîi de o diferență de opinii teologice, cearta s-a transformat în urmă într-un dezacord dogmatic, pentru că dintr-un *theologumenon* occidental, se făcuse o dogmă indestructibilă. Experiența conferinței de la Bonn, între Ortodocși și vechii Catolici, a arătat că este cu toate acestea posibil să se ajungă, asupra acestui punct, la o înțelegere teologică, împărtășită reciproc.

Dumnezeu este făcătorul lumii, pe care a zidit-o din nimic. Dumnezeu nu caută să se completeze prin lume; dar, în bunătatea sa, el vrea ca neființa să participe la ființă și chipul său să se oglindească în ea. Creația lumii *ex nihilo* este opera iubirii, a atotputerniciei și a înțelepciunii divine. Sfînta Treime este în mod imediat întoarsă către lume prin Cuvîntul, prin mijlocirea căruia toate lucrurile au fost făcute (Ioan 1, 3); Fiul este ipostaza care creează lumea, ipostază cosmiurgică, cea care creează, pronunțînd-o, existența ideală a lumii. Dar Sfîntul Duh de asemenea împlinește, face viu, dă lumii realitatea. Imaginile din această lume au fundamente (παράδειγματα) eterne în Dumnezeu și aceste semînte eterne ale ființelor adîncite în neființă produc lumea spirituală, îngerii ("cerul") și lumea pămîntească ("pămîntul"). Organismul spiritual al acestor prototipuri eterne ale ființei constituie principiul primordial, unic, al lumii în Dumnezeu, Înțelepciunea divină, pe care "Domnul (a avut-o) în stăpînire la începutul căilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult."

(Pild. 8, 22), care era "alături de el, veselindu-(se) în fiecare zi, și desfătîndu-(se) fără încetare în fața lui..." (Pild. 8, 30; cf. cărților Înțelepciunii lui Solomon și ale Înțelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah). Culmea și centrul creației este omul: "...găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor", spune Înțelepciunea (Pild. 8, 31). Omul este scopul creației; el este un microcosmos, o lume în prescurtare; și toată opera de șase zile poate să fie înțeleasă ca o creație graduală a omului, creat în ultima zi pentru a deveni stăpînul făpturilor. Lumea îngerilor, atît de aproape de tronul lui Dumnezeu, este cu siguranță așezată foarte sus din punct de vedere ierarhic; însă nu este decît o lume de servitori în raport cu a noastră, al cărei șef este omul.*

Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. În conștiința lui personală omul posedă imaginea ipostazei divine; ca membru al neamului omenesc, el posedă chipul uniunii celor trei ipostaze: el este conștient de el însuși nu numai ca *eu*, ci și ca *tu* și ca *noi*. În natura masculină și în natura feminină, umanitatea posedă un dublu aspect al existenței ei spirituale: un aspect în care predomină rațiunea și un altul în care predomină frumusețea și iubirea, ceea ce corespunde figurilor ipostazei a doua și ipostazei a treia. Posedînd un trup, omul nu devine numai cetățeanul acestei lumi, ci și stăpînul ei; în el se realizează Înțelepciunea divină, manifestată în creație. Primul om se găsea în stare de nevinovăție; el era aproape de Dumnezeu, putea chiar să fie în comuniune cu Dumnezeu; dar el trebuia să-și determine singur viitorul, să se întărească în Dumnezeu, și, prin aceasta, să-și fortifice existența trupească, ridicînd-o pînă la nemurire. Starea și destinul lumii erau legate de

* Să se vadă cartea mea: *Scara lui Iacov* (despre îngeri), (în rusă), Paris, 1929.

ale omului, care constituia centrul. El primise de la Dumnezeu tot ce Dumnezeu putea să-i dea prin atotputernicia sa; dar el nu putea și nu trebuia să primească de la Dumnezeu ceea ce el era chemat să realizeze prin propria-i libertate; el trebuia oarecum să se creeze moralicește el însuși. Această creație de sine în libertate este exprimată în mod simbolic de preceptul care privește arborele cunoștinței binelui și răului. Omul a căzut, pentru că n-a ascultat de această poruncă; el a comis ceea ce se numește păcatul originar. El a permis elementului egoist să predominie în el, s-a întors de la Dumnezeu pentru a se îndrepta către lume și a dat putere neființei, din care fusese scos. El a devenit senzual, a devenit muritor. Caracterul lui de făptură limitată se manifestă în întreaga lui viață și-l îndrumă către eroare și rău, fie în cunoștință, fie în voință, fie în putere creatoare. Omul a rămas izolat în lume, căci relațiile lui directe cu Dumnezeu au încetat. El a trebuit să *caute* pe Dumnezeu, care înainte de păcat venea însuși să stea de vorbă cu el. Care a fost influența acestui păcat originar, metafizic, asupra naturii omenești?

Păcat originar înseamnă corupția generală a naturii omenești, care s-a îndepărtat de propria-i normă. Prima lui consecință este pierderea stării de grație. În urmă vine corupția generală a naturii omenești, care, după ce s-a îndepărtat de la viața în Dumnezeu, a devenit muritoare. Natura trupească a omului nu a mai ascultat de suflet, ci dimpotrivă a început să predominie împotriva regulii; voluptatea a pus stăpânire pe om. În viața lui spirituală, au apărut egoismul, orgoliul și gelozia, o adevărată cunoștință a binelui și a răului, adică lupta neîncetată între lumină și întuneric. Atunci libertatea omului a devenit restrânsă: el s-a făcut sclavul naturii sale, captiv al trupului și al pasiunilor lui. Și totuși, toată această pervertire a adevăratei naturi a omului nu era

capabilă să paralizeze și să slăbească complet libertatea omenească. Omul a rămas om, o ființă liberă și spirituală, care, ajutat de un sprijin special al lui Dumnezeu, este capabil să se ridice din nou la norma sa primară. Calea acestei ascensiuni este deja deschisă printre oameni; culmea acestei ascensiuni este Fecioara Maria, care a făcut să strălucească sfințenia omenească supremă și care a dovedit că umanitatea, chiar în starea de cădere cauzată de păcatul original, și-a păstrat adevărata natură capabilă și demnă de îndumnezeire, capabilă și demnă de Întrupare.

Omul zidit după chipul lui Dumnezeu, destinat să fie îndumnezeit prin realizarea asemănării divine, s-a îndepărtat de la această cale. Dar Dumnezeu însuși, care a imprimat în el imaginea sa, a devenit om; el s-a născut din Sfântul Duh și din Fecioara Maria, dar el a fost în afară de concepția în păcat; el a reunit în ipostaza sa natura divină și natura omenească. El a devenit omul Iisus. El a luat asupra sa întreaga umanitate, fiind noul Adam, *omul universal*; și toate lucrările sale au de asemenea o valoare universală; el și-a conformat voința omenească voinței lui Dumnezeu și astfel și-a ridicat umanitatea pînă la nemurire. În suferințele sale spirituale (grădina Ghetsimani), în suferințele sale trupești (moartea pe cruce), el a purtat toată greutatea păcatului unui om reprob de Dumnezeu, a oferit Dumnezeului dreptății o jertfă de expiere, a răscumpărat păcatul nostru și ne-a reîmpăcat cu Dumnezeu. Prin el, natura divină a îmbrăcat natura omenească (περιχώρησις), fără s-o distrugă, precum focul înroșește fierul; el a dat omului mîntuirea, viața veșnică în Dumnezeu, chiar aici printre necazuri și în viața veacului ce va să vie, în viața înviată: căci înviind el însuși, el va învia în trup toată umanitatea.

Mîntuirea tuturor este deci îndumnezeirea naturii omenești; mîntuirea individuală este însușirea acestui dar

printr-un efort personal, căci îndumnezeirea nu este o acțiune fizică sau magică *asupra* omului, ci o acțiune interioară, o operă de har în om. Această operă se împlinește cu concursul libertății omenești și nu împotriva noastră. Este viața în Hristos, sub acțiunea Sfântului Duh. Efortul omului se unește în mod misterios cu darul lui Dumnezeu, al înfierii divine, prin puterea îndumnezeirii. Omul trebuie să fie angajat în acest efort *în întregime*, nu numai printr-o latură a lui. Efortul se exprimă prin acțiunea credinței. Aceasta afirmă răscumpărarea omului prin sângele lui Hristos și reîmpăcarea lui cu Dumnezeu. Efortul mântuirii se exprimă și prin faptele care sînt fructul natural al credinței și care constituie în același timp drumul, *viața* credinței: "credința fără fapte este moartă". Credință și fapte bune: iată participarea omului la îndumnezeirea lui prin puterea lui Hristos, iată realizarea asemănării divine, a chipului lui Dumnezeu reintegrat în om, chip care este Hristos. Ideea unor merite oarecare ale omului (prisositoare sau nu), prin care el ar putea cîștiga cu deplin drept darul harului, nu găsește nici un loc aici, căci harul nu se poate măsura cu nici un merit, oricare ar fi el și el rămîne un pur dar, un dar gratuit (*gratia gratis data*). Faptele bune nu constituie un merit (nimeni nu merită și nu poate să merite mîntuirea prin fapte omenești). Ele reprezintă o participare personală a omului la împlinirea mîntuirii lui fără nici o măsură sau echivalență. Puterea îndumnezeirii este fără sfîrșit, ca eternitatea. Pentru aceasta ideea operelor prisositoare sau a meritelor este tot așa de eronată ca și aceea după care omul n-ar avea nici o parte în realizarea mîntuirii sale, sub pretextul că aceasta ar fi deja săvîrșită pentru noi de către Dumnezeu și este suficient să învățăm a o cunoaște prin actul credinței. De altfel dacă i se ia acestei idei, a mîntuirii prin credință fără fapte, aspectul ei unilateral, care este o reacție împotriva aritmeticii meritelor, poate să fie înțe-

leasă în sensul mai adânc, adică în acest înțeles conform căruia credința nu este un act instantaneu, ci o stare care durează și care se afirmă în mod constant; și, pentru a se afirma, credința trebuie să fie activă; faptele bune trebuie cuprinse în ea. Dar omul a păstrat un rest din libertatea sa primitivă și n-o poate pierde fără să piardă chipul lui Dumnezeu și spiritualitatea ființei sale; ca urmare, el este chemat să-și creeze lui însuși propria mîntuire. Forme individuale, căi și trepte diverse ale acestei mîntuiri pot atunci să se dezvolte; însă în tot cazul, omul trebuie să participe personal la mîntuirea sa.

El nu devine prin aceasta propriul său co-răscum-părător și co- mîntuitor, simultan cu Hristos; el este activ în însușirea mîntuirii sale, el o caută personal, lucrează pentru aceasta toată viața lui. Și, în raport cu această mîntuire individuală, efortul personal ("faptele bune") pot să fie numite merite, iar mîntuirea atinge recompensa în sensul relativ, pe care l-am arătat; se poate deci spune, că omul merită partea lui de fericire veșnică. Dar aceasta n-are nimic comun cu ideea fariseică și juridică, după care te-ai putea mîntui însuși prin fapte bune. În general criteriul juridic este complet absent din ideea ortodoxă despre mîntuire, în timp ce el ocupă aiurea, în alte confesiuni, un așa de mare loc. Fără a micșora importanța dreptății divine, care trebuie să fie satisfăcută, Ortodoxia consideră că iubirea lui Dumnezeu formează centrul învățaturii despre mîntuire; căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încît n-a cruțat nici pe Fiul său pentru a o mîntui și a o îndumnezei.

Întruparea realizată în primul rînd pentru a răscum-păra umanitatea căzută și a o împăca cu Dumnezeu este înțeleasă de Ortodoxie mai ales ca îndumnezeirea omului, în sensul unei comunicări de viață divină în acesta din urmă. Omul fiind căzut, Întruparea devine, înainte de toate, calea de reîmpăcare a omului cu Dumnezeu,

calea de răscumpărare; or aceasta are drept consecință mîntuirea în sensul îndumnezeirii (θεωσις). Răscumpărarea este un sacrificiu voluntar al lui Hristos, care a luat asupra sa păcatul omului, a cărui natură a acceptat-o. Sacrificiul de pe Golgota este un sacrificiu ispășitor, oferit Dreptății divine. Este taina Răscumpărării, în care unul singur a mijlocit pentru întreaga umanitate. Dar ideea dreptății divine este legată adînc de aceea a iubirii lui Dumnezeu pentru om, iubire care are milă și care duce la mîntuire. Răscumpărarea prin Încarnare nu este numai o liberare a omului din păcat prin sacrificiul Mîntuitorului; ea este și o creație nouă, o creație definitivă a omului ca Dumnezeu, nu după natură, ci după har. Hristos, în umanitatea sa sfîntă și impecabilă, a sfînțit și îndumnezeit întreaga natură omenească.

Dar această mîntuire a omului, săvîrșită de Hristos, noul Adam, printr-un act *liber*, pentru întreaga umanitate, fiecare om în particular trebuie să și-o însușească *în mod liber*. Dumnezeu realizează aspectul *obiectiv* și pune fundamentul mîntuirii omului, dar omul realizează latura *subiectivă* și-și însușește mîntuirea. Nu este deci de ajuns ca omul să înceapă a crede *în mod pasiv* că el este mîntuit, căci această credință îl lasă conștient de neputința sa și nu-i dă decît certitudinea de a fi justificat, la judecata lui Dumnezeu, printr-o ficțiune legală, prin aplicarea unui fel de amnistie. Și omul nu poate tot așa să *merite* mîntuirea prin propriile-i eforturi (credință și fapte), mîntuirea fiindu-i dăruită de dragostea lui Dumnezeu; el nu poate nici să multiplice acest dar bazîndu-se pe un drept, care i-ar aparține; el poate însă și trebuie să-și însușească darul imens al îndumnezeirii, după măsura propriului său efort, creînd în el însuși asemănarea cu Dumnezeu, al cărei fundament unic este Hristos.

VII

TAINELE

Viața de har se împlinește în Biserică, pentru fiecare membru, prin căile sale proprii, misterioase și insondabile. Cu toate acestea, plăcutu-i-a Domnului să stabilească o formă determinată, accesibilă tuturor, a primirii harului Sfântului Duh în Sfintele Taine. Tainele sînt acte sfinte, în care sub un simbol vizibil, se împărtășește un dar determinat, invizibil, al Sfântului Duh. Ceea ce este esențial tainei, este uniunea lucrurilor vizibile cu lucrurile invizibile, uniunea unei forme exterioare cu un conținut interior. Natura Bisericii însăși se oglindește în ea, a Bisericii care este invizibilul în vizibil și vizibilul în invizibil. Instituția divină a tainelor stabilește în domeniul vieții spirituale o ordine, o măsură și o lege; ea pune limite extazului dezordonat, inform, fără frîu, care caracterizează sectele mistice; ea dă o bază divină, obiectivă, vieții harului. În taine, Sfîntul Duh se conferă, totdeauna și într-un chip stabil, după un procedeu normat de Biserică, dar el este primit de oameni în mod divers. Biserica are puterea să facă să se coboare Sfîntul Duh în sfintele taine. Cincizecimea, care a avut loc odinioară pentru adunarea apostolilor, se împlinește mereu în sînul Bisericii, în taine, grație succesiunii apostolice sau ierarhiei. Pentru aceasta, puterea de a săvîrși tainele este legată în mod imediat de sacerdoțiu. Acolo unde nu este sacerdoțiu, nu sînt taine, (exceptînd botezul). Aceasta nu înseamnă că, în aceste cazuri, Sfîntul Duh este absent, căci calea tainelor *nu* este singura care dă Duh Sfînt. Duhul suflă unde vrea și darul său nu este restrîns la taine, chiar în Biserică. Dar venirea Sfîntului Duh nu ține de cunoștința omenească; nimeni nu știe de

unde vine el și unde merge, în timp ce, în tainele Bisericii, se găsește o *cunoștință* și o formă determinată a venirii Sfântului Duh. Biserica are adevărate taine, taine active; acesta este unul din semnele adevăratei Biserici.

Există o coincidență, cel puțin aparentă, între cele șapte taine ale catolicismului și acelea ale Ortodoxiei: botezul, mirungerea, pocăința, cuminecătura, preoția, cununia, maslul. Coincidența este perfectă? Această doctrină a "celor șapte taine" a primit de curînd puterea unei tradiții dogmatice în Biserică. Dar ea nu s-a format decît la începutul secolului XII, mai întîi în Occident și apoi în Orient. Trebuie să ne reamintim ca acest număr de șapte n-are un caracter definitiv, căci numărul tainelor (*sacramentalia*) este mult mai considerabil. De exemplu, există multe sfințiri (a unei biserici, a apei, mai ales în ziua Arătării Domnului, a pîinii, a fructelor, a oricărui obiect); funeraliile și voturile monastice erau chiar numite altădată taine. Toate aceste rituri, precum și altele, ca sfințirea crucilor și icoanelor, nu se deosebesc de "cele șapte taine" în ceea ce privește puterea lor activă; căci ele conferă harul Sfântului Duh tot atît de bine, atîta vreme cît se respectă anumite forme exterioare. "Cele șapte taine" nu sînt decît manifestările cele mai importante ale puterii sacramentale inerente Bisericii. În același timp, nimic nu se opune ca să se deosebească – chiar printre cele șapte taine – diferite trepte, în ce privește caracterul universal și chiar în ce privește instituirea divină: toate tainele sînt deopotrivă mistere care comunică darurile Sfântului Duh. Dar ortodocșii cu protestanții, pot să pună deoparte botezul și euharistia, ca instituite de Mîntuitorul însuși și ca fiind indispensabile pentru toți creștinii. Acestea sînt "tainele evanghelice". Ele au existat în toate timpurile vieții Bisericii. Celelalte taine sînt de asemenea întemeiate pe cuvintele Scripturii, și în mod direct sau indirect, pe cuvintele

Mîntuitorului nostru, dar ele n-au fost stabilite de Biserică decît puțin cîte puțin; unele dintre ele (de exemplu căsătoria, hirotonia, maslul) nu sînt administrate tuturor membrilor Bisericii. Totuși o asemenea distincție este mai degrabă de domeniul teologiei decît de al vieții practice. În practică, sacerdoțiul servește de bază tuturor tainelor, (exceptînd botezul). Dar, sacerdoțiul nu s-a constituit decît în epoca subapostolică, cînd a trebuit ca cineva să înlocuiască pe apostolii care se mutau din această lume, și ca ceva să înlocuiască creștinismul primitiv.

Ansamblul tainelor sfințește viața omului și viața neamului omenesc și-i asigură plenitudinea harului. O putere specială îi este inerentă fiecărei taine.

I. *Botezul* este o naștere spirituală. Îmbrăcîndu-se în Hristos, omul natural moare, precum și păcatul original, care-i este înnăscut. Un om nou se naște. Este cîștigarea puterii mîntuitoare a operei rîscumpărătoare a lui Hristos. Botezul este singura taină, care, în absența unui preot, poate să fie administrată de un laic (bărbat sau femeie), în virtutea sacerdoțiului creștin universal. Dar el nu poate să fie administrat decît de un creștin și prin puterea Bisericii, al cărui instrument este creștinul; un botez care ar fi administrat de un necreștin n-ar fi valabil (contrar concepției catolice romane), căci botezul este un act de har al Bisericii și nu un act magic. Forma botezului este o întreită scufundare în numele Sfintei Treimi. *Orice* botez creștin conferit în numele Sfintei Treimi este valabil și aceasta nu numai în limitele Ortodoxiei, ci și în afară de ea; practica Bisericii vechi și a Bisericii moderne dă cu suficiență mărturie despre acest lucru. În regulă generală, acei care au fost botezați o dată nu sînt re-botezați (afară de vreo excepție motivată special).

II. *Taina Mirului* este administrată în Biserica ortodoxă imediat după botez. Ea nu poate fi administrată de un laic, ci numai de un preot sau de un episcop, iar sfîntul

mir pentru această taină este sfințit de o adunare de episcopi, așa că este vorba de o taină episcopală, deși ea este administrată în mod nemijlocit de preot. Această taină suplinește punerea mâinilor de către apostoli; în Biserica primară, apostolii puneau mâinile peste toți acei care erau botezați, conferindu-le nu o demnitate ierarhică, ci titlul sfânt de creștin (laic). Iată pentru ce acum acest rol îl îndeplinește autoritatea episcopală. Această taină dă acces la viața de har în Biserică, prin mijlocirea participării la toate tainele. Creștinii, care vin la Ortodoxie, după ce au fost membrii ai confesiunilor lipsite de un sacerdoțiu recunoscut, sînt primiți în Biserică prin ungerea cu sfîntul mir. Numai după această ungere pot ei participa la celelalte taine. Mirungerea, care se îndeplinește cu aceste cuvinte: "Pecetea darului Sfîntului Duh", corespunde unei Cincizecimi individuale în viața fiecărui creștin. Fiecare creștin primește darul Sfîntului Duh, care-i este propriu; el primește din nou slava inerentă sufletului și trupului primului Adam, slavă pierdută prin păcat (Rom. 3, 23), precum și germenul transfigurării și al Învierii.

III. *Pocăința*, numită cîteodată al doilea botez, este aplicarea puterii de "a lega și a dezlega" păcatele, dată de Hristos apostolilor și urmașilor lor. Deși, la botez, dominarea păcatului originar este suprimată în om, puterea păcatului rămîne totuși ancorată în ființa lui naturală, sub formă de înclinare la păcat, sub formă de pecabilitate generală. Pentru a se elibera de păcatele făcute după botez, se mărturisesc greșelile, unui săvîrșitor autorizat, episcop sau preot; acesta dă atunci dezlegarea care conferă harul, șterge păcatele și reîmpacă pe om cu Dumnezeu.

IV. *Euharistia*, sau Cina Domnului, este primirea pîinii cerești prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele lui Hristos, după instituirea Mîntuitorului însuși. Această taină nu poate fi administrată decît de un preot sau de un episcop instituit în mod legal. Biserica învață că pîinea și

vinul sînt schimbate în Trupul și Sîngele lui Hristos, ce s-au dat în Sfînta Cină. Dar Ortodoxia nu este de acord cu doctrina latină a transubstanționii, în care se distinge o substanță ce se schimbă și accidente, care nu se schimbă*. Hristos, care se oferă în taina Cinci, este acolo prezent cu adevărat. Uzul "sfintelor daruri" este limitat, în Ortodoxie, la împărtășire. Ortodoxia nu practică, în afară de liturghie, cultul elementelor sfînte: expunerea ostiei, binecuvîntarea dată cu ea, adorația ostiilor rezervate, așa cum face catolicismul. Sfințirea sfintelor daruri se săvîrșește în timpul întregii liturghii a cărei parte esențială constă în cuvintele de instituire ale Mîntuitorului, urmate de invocarea Sfîntului Duh și de binecuvîntarea elementelor (*epiclesis*). Toți credincioșii se împărtășesc sub amîndouă formele, adică nu numai clerul, ci și laicii. Euharistia este ofranda unei jertfe fără de sînge; ea are puterea jertfei de pe Golgota, este o participare la aceasta. Ea este oferită "pentru toți și pentru toate", pentru vii și pentru morți.

V. *Punerea mîinilor* (hirotonia) este o taină prin care sînt conferite darurile ierarhice de către episcop, care pune mîinile peste capul subiectului. Poporul Bisericii consimte la această hirotonie; el participă la ea prin voință, cuvînt și rugaciune. Harul transmis prin această taină este de neșters și hirotonia nu se repetă (însă clericii nedemni pot fi revocați). Sînt trei trepte ierarhice: episcopatul, presbiteratul, diaconatul (treptele inferioare, acelea de citeș și de subdiacon, sînt în afară de ierarhia instituită prin punerea mîinilor).

VI. *Căsătoria* este o sfințire a uniunii naturale a bărbatului și a femeii în vederea unei vieți creștine comune și a procreării. Căsătoria, care se împlinește "în Hristos și în Biserică", pune baza unei mici biserici domestice, care este familia.

* Să se vadă articolul meu: *Dogma euharistică* (în rusă), *La Voie*, 1930, Nr. 1-2.

VII. *Ungerea bolnavilor (maslul)* este taina însănătoșirii întregii naturi omenești, a sufletului și a trupului. Liberarea din păcatele pentru care nu s-ar fi putut face penitență și ajutorul în lupta împotriva păcătuirii se unesc, laolaltă, cu vindecarea trupească. Ungerea poate să săvârșească fie întoarcerea la sănătate, fie creșterea puterii necesare unei morți creștine. Rezultă că această taină are două fețe: una îndreptată înspre vindecare, alta înspre liberarea din boală prin moarte.

În afară de aceste șapte taine, viața de har a Bisericii cuprinde multe acte de sfințire și multe rituri care posedă o putere sacramentală (*sacramentalia*); se poate spune că toate actele serviciului divin sînt de acest fel. Noi nu ne vom opri la studiul acestor acte. Să arătăm numai că prin ele, prin materiile pămîntești și sub forme diverse, harul Sfîntului Duh se revarsă fără încetare peste lume; acest har prepară cosmosul pentru transfigurarea viitoare, pentru crearea unui cer nou și a unui pămînt nou. Un ajutor de har este oferit omului, după trebuințele sale personale, printr-o binecuvîntare, o rugăciune, o slujbă. Puterea care sfințește și împlinește, este *numele lui Dumnezeu*. Binecuvîntarea și sfințirea se fac în numele lui Dumnezeu; de aceea acest nume este înconjurat, în Ortodoxie, de o venerație specială, care corespunde venerației numelui lui Dumnezeu – tetragrama sacră, în Vechiul Testament. Cel mai dulce dintre nume, numele Mîntuitorului Iisus, este neîncetat repetat în "rugăciunea lui Iisus", în ceea ce se numește acțiunea spirituală, formă de rugăciune proprie Ortodoxiei: dar numele de Iisus este și numele Sfintei Treimi. Venerația numelui lui Dumnezeu este baza pietății și a liturghiei ortodoxe*.

* Să se vadă cartea mea: *Introduction philosophique à la vénération du nom de Dieu*.. Numai primul capitol a apărut într-o ediție germană, consacrată jubileului lui Massaryk, sub titlul: *Was ist das Wort?*

VIII

FECIOARA ȘI SFINȚII ÎN ORTODOXIE

Biserica ortodoxă venerează pe Fecioara Maria ca pe cea care este "mai cinstită decît Heruvimii și mai preamărită fără de asemănare decît Serafimii", ca pe cea care este superioară oricărei făpturi. Biserica vede în ea pe Maica lui Dumnezeu, cea care, fără a se substitui unicului Mijlocitor, mijlocește înaintea Fiului pentru tot neamul omenesc; și noi o rugăm fără încetare să mijlocească pentru noi. Iubirea și venerația față de Fecioara este sufletul pietății ortodoxe, inima ei, ceea ce încălzește și însuflețește trupul întreg. O credință în Hristos, care nu implică nașterea sa virginală și venerația Maicii sale, este o altă credință, un alt creștinism decît acela al Bisericii ortodoxe. Prin absența Fecioarei din credință și din viață diferă cel mai mult protestantismul de Ortodoxie. Perfecta reuniune a divinului cu *umanul* în Hristos este legată de sfințirea și de proslăvirea naturii omenești, adică în primul rînd a Maicii lui Dumnezeu. Biserica nu separă niciodată pe Maica de Fiu, pe aceea care a întrupat de Acela care s-a întrupat; adorînd umanitatea lui Hristos, ea venerează pe maica sa, de la care El a primit această umanitate și care reprezintă, în persoana sa, neamul omenesc în întregime. În ea s-a realizat toată sfințenia accesibilă umanității, chiar după păcat, cu ajutorul harului divin, în Biserica Vechiului Testament. Dar, Biserica Vechiului Testament avea ca scop să ridice, să păstreze și să prepare o umanitate sfîntă, demnă să primească Sfîntul Duh, adică demnă de Buna Vestire, în persoana Fecioarei; pentru aceasta Maria nu este numai instrumentul, ci și *condiția* directă și pozitivă a Întrupării, aspectul ei omenesc. Hristos nu putea să se întrupeze violentînd natura

omenească, în mod mecanic. Trebuia ca această natură să spună de la sine, prin gura ființei omenești celei preacurate: "Iată roaba Domnului; fie mie după cuvîntul tău". Acesta a fost momentul cînd Sfîntul Duh se coborî peste ea; a fost Cincizecimea Fecioarei prin Buna Vestire; și Duhul a sfințit-o cu desăvîrșire și a rămas asupra ei. Biserica ortodoxă nu admite dogma catolică din 1854, dogma Imaculatei Concepții a Fecioarei, în sensul că ea ar fi fost scutită de păcatul original la nașterea sa.* Dar Ortodoxia nu admite în "Cea fără prihană" nici un păcat individual, căci așa ceva nu ar corespunde cu demnitatea de maică a lui Dumnezeu. Legătura între Fecioară și Fiul său nu se mărginește numai la naștere; ea dăinuiește în măsura însăși, în care divinul și umanul sînt în mod inseparabil uniți în Hristos. Fecioara – nesfîrșit de umilă – rămîne, în general, în umbră în timpul misiunii pămîntești a Mîntuitorului; ea nu iese din această umbră decît pentru a sta aproape de cruce, pe Golgota. În suferința sa maternă, ea a făcut împreună cu Fiul drumul Golgotei, a luat parte la Patima Lui. Ea a trebuit să participe de asemenea prima la Învierea Lui. Fecioara Maria este centrul invizibil, dar real al Bisericii apostolice, în ea este ascuns secretul creștinismului primitiv, precum și al Evangheliei Duhului, scrisă de Sf. Ioan, pe care Hristos i-l dădu ca fiu, de sus, de pe cruce. Murind de moarte naturală în ziua Adormirii sale, ea n-a fost captivă corupției, ci, înviată de Fiul său, ea șade, în trupul ei glori-ficat, de-a dreapta lui Hristos, în ceruri. În ea s-a realizat ideea Înțelepciunii dumnezeiești în creația lumii; ea este Înțelepciunea în lumea creată; în ea s-a "justificat" Înțelepciunea divină și astfel venerația Fecioarei se confundă cu a Înțelepciunii divine. În Fecioara s-au unit Sofia cerească

* Să se vadă cartea mea: *Rugul aprins* (despre cultul ortodox al Fecioarei), (în rusă). Paris, 1927.

și Sofia lumii create, Sfântul Duh și ipostaza omenească. Trupul său a devenit complet spiritual și transfigurat. Ea este justificarea, scopul și înțelesul creației; ea este, în acest înțeles, slava lumii. În ea Dumnezeu este deja "totul în toți".* Șezînd în ceruri, în stare preamărită, Fecioara rămîne maica neamului omenesc, pentru care ea se roagă și mijlocește. Pentru aceasta, Biserica îi adresează rugăciunile ei, cerîndu-i ajutor. Ea acoperă lumea cu vâlul său, rugîndu-se, plîngînd pentru păcatele lumii; la Judecata de Apoi, ea va mijloci înaintea Fiului său și-i va cere milă. Ea sfîntește lumea naturală întreagă, în ea și prin ea, lumea atinge transfigurarea. Pe scurt, venerația Fecioarei înseamnă cu pecetea ei toată antropologia și cosmologia creștină, toată viața de rugăciune și pietate. Rugăciunile adresate Fecioarei ocupă un așa loc în slujba ortodoxă, încît acest loc nu s-ar putea nici delimita. În afară de sărbători și de zilele consacrate Fecioarei, fiecare slujbă conține rugăciuni nenumărate, care-i sînt adresate, iar numele ei este în mod constant pronunțat în biserică, alături de numele Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Icoanele sale se găsesc înaintea noastră pe iconostas, în diverse locuri din biserică și în casele credincioșilor. Există numeroase tipuri, ale căror originale sînt considerate miraculoase. Această căldură proprie pietății din cultul Mariei vine de la umanitatea Fecioarei și de la natura sa feminină. În ea și prin ea, femininul primește un loc în pietate, nu fără o conexiune cu Sfântul Duh. Sfântul Duh nu se întrupează într-un om, ci se manifestă în umanitate. Fecioara Maria, "roaba Domnului", este tocmai o personalitate transparentă acțiunii Sfântului Duh.

O așa de mare venerație a Fecioarei în Ortodoxie poate uncori să smintească, pentru că se vede aici o analogie cu păgînismul. Se caută prototipul Fecioarei

* *Rugul aprîns*, pag. 191.

în Isis și alte divinități feminine. Totuși, dacă se admite chiar că păgânismul ar fi avut o anumită preștiință obscură, diferența între zeite și Fecioara, care este creatură preamărită complet îndumnezeită, este prea evidentă pentru ca să se poată abuza de această ipoteză. (Trebuie să se remarce că nuanțele care disting cultul Fecioarei în Occident – cultul cavaleresc al "Madonei", al "frumoasei doamne" – sînt cu totul străine spiritului sobru al Ortodoxiei).

Cultul Sfinților ocupă un loc considerabil în pietatea ortodoxă. Sfinții sînt mijlocitorii și protectorii noștri în ceruri și, în consecință, membri vii și activi ai Bisericii militante. Prezența lor binecuvîntată în Biserică se manifestă prin icoanele și moaștele lor; ea ne înconjoară cu un nor de rugăciune, cu un nor al slavei lui Dumnezeu. Acest nor nu ne separă de Hristos, ci ne apropie de el, ne unește cu el. Nu mijlocitorii între Dumnezeu și oameni vor înlătura pe Unicul Mijlocitor, care este Hristos; sfinții sînt prietenii noștri, care se roagă cu noi și ne ajută în misiunea noastră creștină și în raporturile noastre cu Hristos. Se apropie cîteodată cultul sfinților de cultul păgîn al eroilor sau al semi-zeilor și se identifică acest cult cu politeismul păgîn. Adevărat vorbind, această asemănare nu este așa de plină de "sminteală" cum s-ar putea crede. Alături de erorile și superstițiile lui, păgânismul putea să aibă presentimente considerabile, "umbra viitorului". Biserica este Trupul lui Hristos și cei care se mîntuiesc în Biserică primesc puterea și viața lui Hristos; ei sînt îndumnezeiți, devin "dumnezei după har"; devin Hristoși în Iisus Hristos.

Ortodoxia nu crede că preamărirea sfinților se bazează pe meritele speciale ale sfinților în fața lui Dumnezeu – merite prisositoare sau merite necesare – pentru care ei ar primi o recompensă de care ar putea încă să facă să beneficieze acei ce n-ar avea de-ajuns. Această

concepție orgolioasă ar pune cu adevărat pe sfinți în rangul semi-zeilor. Sfinții sînt acei care, prin credința lor activă și dragostea lor, au realizat asemănarea cu Dumnezeu și au manifestat chipul lui Dumnezeu în toată puterea lui; acei care au atras asupra lor un har abundent. Sfințenia are atîtea forme cîte individualități umane. Opera sublimă a sfințeniei are totdeauna un caracter individual și creator. Biserica cunoaște diverse grade de sfințenie sau aspecte spirituale: profeți, apostoli, martiri, dascăli, călugări venerabili, soldați și regi, medici anarghiri; și cu siguranță această listă nu este definitivă: fiecare epocă (între altele a noastră) descoperă un nou aspect al sfințeniei, alături de cele ce există deja. În afară de aceasta, lumea nu cunoaște pe toți sfinții; sînt sfinți pe care Domnul îi lasă necunoscuți lumii. Există o sărbătoare a *tuturor sfinților*, cînd se comemorează toți sfinții în *reuniunea* lor și de asemenea în *totalitatea* lor, care implică pe acei ce sînt proslăviți și pe acei ce nu sînt. Dumnezeu acordă sfinților, precum și îngerilor săi puterea de a împlini voia sa printr-un ajutor activ, deși invizibil, acordat oamenilor. Ei sînt Biserica "invizibilă", care trăiește din aceeași viață cu Biserica vizibilă. Ei sînt mîinile lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu săvîrșește lucrările Sale. Pentru aceasta este dat sfinților să facă fapte de iubire chiar după moartea lor, nu ca fapte necesare pentru mîntuirea lor – căci această mîntuire este deja atinsă – ci pentru a ajuta pe frații lor în calea mîntuirii. Sufletul care stă în mod individual în fața lui Hristos nu trebuie să fie izolat. Fiii oamenilor, care aparțin aceluiași neam omenesc, nu pot și nu trebuie să se închidă în singurătatea lor. Și, în fața lui Hristos care ne-a învățat a spune: "*Tatăl nostru*", noi ne ținem *împreună*, cu toți frații noștri, în măsura în care ei sînt frații noștri, adică mai întii cu sfinții. Iată ce este "comuniunea sfinților".

În rugăciunile noastre adresate sfinților, trebuie să se respecte o anumită "perspectivă" spirituală interioară. Sfinții nu trebuie să ne acopere măreția lui Hristos; și viața noastră în Hristos și prin el în Sfînta Treime nu trebuie să fie împuținată. Conștiința Bisericii ne arată dreapta măsură de ținut. Dar nu s-ar putea tăgădui că în practică, superstiția și lipsa de instrucție religioasă pot să ducă către politeism și către un "sincretism", în care urme păgîne subzistă în mod discret alături de creștinism. Cauza acestei devieri posibile nu este în cultul însuși al sfinților. Cei ce înlătură acest cult simt din această pricină o mare pagubă duhovnicească; deși rămîn cu Hristos, ei pierd justul lor raport cu el. Ei sînt destinați să rămîna duhovnicește fără familie, fără rasă, fără casă, fără părinți și frați în Hristos. Ei parcurg calea mîntuirii singuri, fiecare pentru sine, fără a căuta exemple și fără să cunoască comuniunea cu alții. Cu siguranță, în fapt, nu se împlinește totul cu o logică așa de riguroasă și autoritatea și exemplul sfinților Bisericii se înlocuiesc prin învățămîntul dascălilor (bunăoară al apostolilor). Dar cei ce înlătură cultul sfinților nu primesc de la aceștia decît un învățămînt; nu se roagă cu ei, nu-i roagă; căci o rugăciune comuna cu cei ce nu mai sînt nu este realizabila decît dacă această rugăciune le este adresată.

Cum învață Biserica misterul judecării lui Dumnezeu asupra sfinților? Altfel zis, cum se face preamărirea sfinților? Iată cum ar trebui să se răspundă în fond la această chestiune: această proslăvire devine de la sine evidentă pentru Biserică; semne speciale, diferite după cazuri (minuni, incoruptibilitatea moaștelor, și mai ales ajutoare duhovnicești) mărturisesc despre acest lucru. Puterea ecleziastică, prin actul ei oficial, nu face decît să dea mărturie despre aceste fapte conștiinței ecumenice a Bisericii și să facă legală venerația sfîntului. Această

preamărire (locală sau universală) precede în fapt canonizarea juridică, ce o confirmă. În Ortodoxie, actul de canonizare nu presupune o procedură așa de minuțioasă ca în catolicism. Canonizarea este efectuată printr-un act al puterii bisericești – ecumenice sau locale. Izvorul sfințeniei nu scacă în Biserică; aceasta a cunoscut sfinți în toate timpurile existenței sale. Viitorul va manifesta de asemenea noi aspecte ale Sfințeniei, conforme vieții epocii; și noi credem că acest viitor va încorona cu aureola sfințeniei umanitatea creată în numele lui Hristos.

O consecință a cultului sfinților este venerația moaștelor lor. Moaștele sfinților, când ele s-au păstrat (ceea ce nu se întâmplă totdeauna) sînt cu totul special venerate: cu deosebire, pîrticiele din moaște sînt plasate în *antimisul*, pe care se săvîrșește liturghia. (Este o amin-tire de la Biserica primitivă, când liturghia era săvîrșită pe mormintele martirilor). Din punct de vedere dogmatic, venerația moaștelor (ca și a icoanelor sfinților) se bazează pe credința într-o legătură specială între spiritul sfîntului și moaștele lui, legătură pe care moartea n-o distruge. Puterea morții este limitată, în ceea ce îi privește pe sfinți; sufletele lor nu părăsesc cu desăvîrșire trupurile lor; sfinții rămîn prezenți în duh și grație, în moaștele lor, chiar în cea mai mică pîrticică.

Fiecare zi a anului bisericesc este consacrată pomenirii unui sfînt. Viețile sfinților sînt un izvor neprețuit de edificare creștină în Biserica orientală, precum și în Biserica occidentală. Biserica nu este lipsită niciodată de sfinți, tot așa după cum nu-i lipsește nici harul Sfîntului Duh, iubirea și credința; "centura de aur" a sfinților cunoscuți și necunoscuți lumii se prelungește pînă la sfîrșitul veacurilor. Ultimul mare sfînt, glorificat în Biserica rusă în secolul XX, este venerabilul Serafim de Sarov. El strălucea în întregime de bucuria în Sfîntul Duh; tuturor celor ce veneau la dînsul, el le spunea:

"Bucuria mea! Hristos a înviat!" Sînt mulți slujitori ai Bisericii și mulți asceți din secolul XIX, pe care credincioșii îi consideră sfinți, dar care n-au fost încă canoniizați în mod formal (ceea ce este imposibil actualmente din cauza persecuției). Este cazul multor *stareți*, conducători spirituali ai călugărilor și ai poporului întreg, între alții acei din mănăstirea Optina și din alte mănăstiri. Este cazul episcopilor, ca Teofan Zăvorîtul, care a stat timp de 30 de ani într-o reclusiune completă la mănăstirea Vișenski, † 1894. Sînt cazuri de preoți ca părintele Ioan de Cronstadt. În ce privește pe martiri, ei sînt de numărat în zilele noastre cu miile. Aceștia sînt "sufletele celor ce-au fost decapitați pentru că au mărturisit pe Hristos și pentru că au crezut Cuvîntului lui Dumnezeu și sufletele tuturor acelor care nu s-au închinat bestiei" (Apoc.20, 4).

Printre sfinți, Sf. Ioan Înaintemergătorul și Botezătorul, "prietenui Mirelui" *, "cel mai mare printre cei ce s-au născut din femeie", este sfîntul suprem, cel mai aproape de tronul lui Dumnezeu. (Biserica catolică tinde recent și într-un chip arbitrar să pună în primul plan pe Sf. Iosif). În iconografie, această credință a Ortodoxiei se exprimă în Deisis (Δέσις, rugăciune), reprezentare a lui Hristos așezat pe un tron, înaintea căruia stau – la dreapta-Fecioara, la stînga-Înaintemergătorul. Aceasta înseamnă că Înaintemergătorul, ca și Fecioara, este cu deosebire aproape de Hristos și că are o putere specială de a-i adresa rugăciuni. Fecioara și Înaintemergătorul stau înaintea Cuvîntului întrupat, reprezentînd culmea și gloria creației; ei stau mai aproape de el ca lumea îngerilor. Aceeași idee este exprimată în distribuția icoanelor pe iconostas (perete subțire pictat cu icoane, care închide

* Să se vadă cartea mea *Prietenui Mirelui* (despre venerația ortodoxă a Înaintemergătorului), 1928 (în rusă).

altarul în bisericile ortodoxe). Icoanele lui Hristos, înconjurate de ale Fecioarei și de ale Înaintemergătorului, ocupă un loc central; vin pe urmă ale îngerilor și ale sfinților. Fără îndoială Fecioara este proslăvită de Biserică, fiind "mai cinstită decît Heruvimii și mai preamărită fără de asemănare decît Serafimii". Dar și Înaintemergătorul este așezat mai sus decît lumea îngerilor. Iconografia exprimă această idee, reprezentînd cîteodată pe Înaintemergător cu aripi, ca pe un înger.

Slava creației lui Dumnezeu constă nu numai în lumea oamenilor, ci și în a îngerilor, nu numai pe "pămînt", ci și în "cer". Biserica ortodoxă are o doctrină despre îngeri; venerația îngerilor se apropie în practică de a sfinților. Ca și sfinții, îngerii se roagă și mijlocesc pentru neamul omenesc și noi le adresăm rugăciunile noastre. Dar această apropiere nu șterge diferența, care există între lumea puterilor fără trup și neamul omenesc. Îngerii formează un domeniu special al creației, care este totuși în legătură cu umanitatea.* Îngerii – ca și oamenii – poartă în ei chipul lui Dumnezeu. Însă plenitudinea acestui chip nu este inerentă decît omului: avînd un trup, el participă la lumea pămîntească întregă și domină asupra ei, conform instituirii divine. Îngerii, dimpotrivă, neavînd trup, n-au lume sau natură, care să le fie proprie; dar ei sînt totdeauna aproape de Dumnezeu, trăiesc totdeauna în El. Îngerii sînt de esență spirituală. Se spune uneori că ei au trupuri transparente, cîteodată și că n-au trup deloc și aceasta corespunde mai bine fondului lucrurilor. Cu toate acestea, chiar neavînd trupuri, sfinții îngeri sînt în legătură pozitivă cu lumea omenească. Biserica învață că omul are un înger păzitor, care stă în fața Domnului. Îngerul nu este numai un

* Să se vadă cartea mea: *Scara lui Iacov* (despre îngeri), 1929, Paris (în rusă).

prieten și un protector, care apără de rău și trimite bunele gânduri, ci oarecum un prototip ceresc al omului. Chipul lui Dumnezeu este realizat în creatură – îngerii și oamenii – așa fel că îngerii sînt prototipuri cerești ale oamenilor; îngerii păzitori sînt mai ales părinții noștri spirituali. Scriptura atestă că paza și îndrumarea elementelor, localităților, popoarelor, societăților este încredințată îngerilor păzitori ai cosmosului și chiar substanța lor comportă ceva armonic cu elementele pe care le păzesc. După mărturia *Revelației*, îngerii participă în mod constant și activ la viața lumii, precum și la viața fiecăruia dintre noi; dacă sîntem atenți la viața spirituală, putem să auzim aceste glasuri ale lumii de dincolo și să simțim cum venim în contact cu ea. Lumea îngerilor, pe care o cunoaștem la naștere și care este în consecință accesibilă amintirilor noastre (*anamnesis* a lui Platon), ni se deschide după moarte, cînd – după credința Bisericii – îngerii primesc și conduc sufletul morțului. Dar alături de îngeri de lumină, sînt îngeri căzuți, sau demoni, duhuri rele, care influențează asupra noastră și lucrează asupra înclinațiilor noastre. Duhurile rele devin vizibile pentru cei ce au atins un anumit grad de experiență spirituală. Evangheliile și tot Noul Testament nu lasă nici o îndoială în această privință. Ortodoxia înțelege aceste mărturii într-un chip cu totul realist; ea nu admite exegeza alegorică și cu atît mai puțin vede ea în aceste texte o simplă influență a sincretismului religios. Lumea spirituală, existența bunelor și relelor duhuri, este evidentă pentru toți cei ce trăiesc o viață duhovnicească. Și credința în sfinții îngeri este o mare bucurie și o consolare pentru creștin. Ortodocșii se roagă îngerilor lor păzitori și tuturor puterilor cerești, mai ales arhi-strategului Mihail și arhanghelului Gavriil.

După datina ortodoxă, se dă, la botez, un nume în onoarea unui sfînt creștin, care este numit mai tîrziu

îngerul acestui om (și ziua sărbătorii sale este numită "ziua îngerului"). Aceasta arată că sfântul și îngerul păzitor intră în slujba omului în așa măsură, încît sînt desemnați cu un același nume (deși ei nu sînt identici). Cu ocazia unei schimbări spirituale, care este, pentru a spune astfel, o nouă naștere, se schimbă numele; este cazul pentru intrarea în religie și acela care poartă un nou nume este încredințat de atunci unui sfînt nou.

Venerarea îngerilor și a sfînților crează în Ortodoxie o atmosferă de familie spirituală, atmosferă plină de iubire și de liniște. Această venerare nu poate să fie separată de iubirea lui Hristos și a Bisericii – trup al lui Hristos.

Dar duhurile întunericului, îngerii căzuți invadează în această împărăție de lumină; influența lor corupe viața oamenilor. Împotriva acestor duhuri, cerul și oamenii și lumea spirituală duc o luptă *duhovnicească*. Aceste puteri rele în om întăresc slăbiciunile lui și cîteodată angajează o luptă directă și manifestă (viața marilor asceți și anahoreți stă mărturie). Biserica nu s-a depărtat de demonologia profesată de Evanghelie și de întreg Noul Testament. De bună seamă, aceste concepții au devenit astăzi mai complexe, prin faptele pe care știința ni le descoperă în legătură cu bolile mintale, simptomele și tratamentul lor. Dar oricare ar fi achizițiile științei în privința legăturii dintre viața sufletului și a trupului, nimic nu probează că omul nu este accesibil influenței demonilor. Nu se poate afirma că orice maladie mintală este de natură sau de origine spirituală. Dar tot așa nu se poate afirma că influențe demonice nu pot să fie legate de maladiile mintale; ceea ce se numește halucinație poate să se considere – cel puțin cîteodată – ca o viziune a lumii spirituale, nu în partea ei luminoasă, ci în partea ei întunecoasă. În afară de această viziune

directă, pe care o caută atîta ocultiştii, influenţa puterilor întunericului se exercită într-un chip imperceptibil, spiritual. Taina botezului este precedată de "rugăciunile catehumenilor", care comportă patru rugăciuni, în care puterile demonice sînt exorcizate şi somate să iasă din noul botezat.

CULTUL ORTODOX

Cultul ortodox, prin frumusețea și varietatea lui, este ceva unic în creștinătatea întreagă. El unește culmile inspirației creștine cu cea mai frumoasă moștenire antică primită din Bizanț. Viziunea frumuseții spirituale se unește, în cultul ortodox, cu a frumuseții lumii. Rusia, atît de dotată pentru arte, a adăugat la această moștenire sfîntă un element de noutate și de prospețime, așa că Biserica rusă a devenit continuatoarea Bizanțului. Fiecare din ramurile istorice ale creștinismului universal a primit un dar special, o caracteristică proprie: catolicismul are ca parte darul de a organiza și de a administra; protestantismul, darul etic al probității de viață și al probității intelectuale; cît despre popoarele ortodoxe – și înainte de toate Bizanțul și Rusia – lor le-a revenit darul să pătrundă frumusețea mintală, frumusețea lumii spirituale. Și această viziune, această speculație artistică și spirituală, se traduce în afară prin formele pietății și ale cultului ortodox. Acest cult este "cerul pe pămînt"* , este manifestarea frumuseții lumii spirituale. În slujba ortodoxă, elementul de frumusețe, ca slavă a lui Dumnezeu ce umple Biserica, ocupă un loc independent, alături de rugăciune și de edificare. Este vorba, cel puțin în tendința fundamentală, de o artă spirituală, ideală, care prin ea însăși ne dă sentimentul "dulceții Bisericii". Este natural ca, în anumite cazuri, acest ele-

* Să se vadă articolul meu: *Le ciel sur la terre*, în colecția pentru creștinismul oriental *Una sancta*, München, 1928. Să se vadă și *Das östliche Christentum*, hsg. von Prof. K. Ehrenberg, 2 vol. Articole de diferiți autori (cu deosebire al meu: "Die Kosmodicee").

ment să fie capabil a provoca un zel prea exclusiv, exagerat; ritul devine atunci ceva absolut și imuabil: acesta este cazul vechilor credincioși ruși din secolul XVII. O altă trăsătură a slujbei ortodoxe este *realismul* ei. Nu este vorba numai de pomenirea într-o formă artistică a evenimentelor evanghelice sau a altor evenimente în legătură cu Biserica. Este vorba și de actualizarea acestor fapte, de reînnoirea lor pe pământ. În timpul slujbei Crăciunului, nu se face numai o simplă amintire despre nașterea Mîntuitorului; ci cu adevărat Hristos se naște într-un chip misterios, așa după cum, în ziua de Paști, El înviază; tot așa se întîmplă și cu Schimbarea la față, cu Intrarea în Ierusalim, taina Cinei, a Patimilor, a Îngropării și a Înălțării lui Hristos, precum și cu toate evenimentele vieții Sfintei Fecioare, de la naștere pînă la Adormire. Viața Bisericii, în slujbele ei, ne face sensibilă Întroparea, care se împlinește în mod tainic: Mîntuitorul continuă să trăiască în Biserică, în această formă, în care el s-a manifestat odată pe pământ și care există pentru toate timpurile; și îi este dat Bisericii să facă vii amintirile sfinte; așa că noi devenim noii lor martori și participăm la ele. Aceasta este, în particular, semnificația lecturilor evanghelice, care fac parte din liturghie. Se poate spune aceasta vorbind de toate lecturile Evangheliei, dar mai ales în legătură cu evenimentele evanghelice cele mai importante: ele nu sînt numai pomenite, ci se împlinesc din nou în Biserică. Întreaga slujbă capătă valoarea unei vieți divine, pentru care Biserica devine locul propriu. Această trăsătură reiese chiar din arhitectura bisericii ortodoxe. Fie că e cupola Sfintei Sofia din Constantinopol, care reprezintă într-un chip admirabil cerul Înțelepciunii divine oglindindu-se pe pământ, fie că este cupola de piatră ori de lemn a unei biserici ruse pline de o dulce căldură: impresia este aceeași. Biserica gotică se lansează în înălțime, către transcendent, dar rămîne

totdeauna o distanță de netrecut. Dimpotrivă, sub cupola ortodoxă, care este mai joasă, care adună și reunește, simți că locuiești în casa Tatălui, după uniunea realizată între divin și uman. Acesta este sentimentul fundamental al Ortodoxiei, care se oglindește imediat în cultul său. Cultul ortodox în întregime este mărturia și realizarea acestei concepții de viață, a cunoașterii intime, a umanizării ori a întrupării lui Dumnezeu, încoronată de Înviere. Grație acestui sentiment, Ortodoxia posedă cu adevărat cunoștința și bucuria, așa cum le posedau primii creștini. Fără îndoială, ea nu are simplitatea exterioară a creștinismului primar, căci poartă toată povara bogăției și a complexității tuturor veacurilor. Dar, sub acest greu veștmînt de aur, ea ascunde o apă vie: credința sinceră și simplă, cunoașterea lui Hristos, lumina Învierii sale. Misterele cultului ortodox ating punctul lor culminant și puterea lor cea mai mare în slujbele săptămînii sfinte și în săptămîna Paștilor.

Frumusețea, bogăția și puterea acestor slujbe pun stăpînire pe suflet în mod irezistibil și-l avîntă într-un torent mistic. La sfîrșitul primelor zile din această săptămînă (Miercuri) ungerea picioarelor Mîntuitorului de către femeia păcătoasă ne aduce în Joia sfîntă, la instituirea Euharistiei. Pe urmă, riturile din Vinerea sfîntă reproduc Patimile, moartea și înmormîntarea Mîntuitorului, în toată puterea lor. În timpul slujbei Sfintelor Patimi, în timpul citirii celor douăsprezece Evanghelii, urmată de cîntări potrivite, credincioșii se simt într-adevăr aproape de cruce. După un obicei evlavios, se țin în timpul citirii Evangheliei lumînări aprinse, care se duc apoi acasă, așa că întregul popor din Biserică, cu lumînările aprinse, înaintează pe străzi, în întunecimea nopții, asemenea acelei lumini "care luminează în întuneric și pe care întunericul nu o a cuprins". În timpul slujbei de seară (sau mai exact de zi) în Vinerea sfîntă,

se aşează în mijlocul bisericii imaginea trupului lui Hristos mort (epitaful); se pune această imagine într-un loc ridicat, ca pe un sicriu, iar credincioşii o venerază plîngînd şi sărutîndu-o.* Slujba următoare, în legătură cu precedentă, constituie dimineţile Sîmbetei sfinte; este punctul culminant al creaţiei liturgice ortodoxe. Acest ritual al înmormîntării Mîntuitorului se compune din "laude" speciale, alternînd cu versetele psalmului 118: "figura" dreptăţii Vechiului Testament, trasată în acest psalm, se uneşte admirabil cu "figura" Noului Testament, a lui Hristos, care se coboară pe pămînt şi pînă în iad, dar care rămîne totuşi în ceruri. Imaginea lui Hristos (epitaful) este purtată de trei ori în jurul bisericii, pentru a fi, dacă se poate spune, înmormîntată. Vine în urmă admirabila liturghie din Sîmbăta sfîntă, în timpul căreia, după cincisprezece lecturi din Vechiul Testament, preoţii dezbracă vestimentele negre şi îmbracă pe cele albe. Atunci răsună anunţarea Învierii, mai întîi în imne sfinte, pe urmă în Evanghelia Învierii. Aceste slujbe de origine bizantină, au găsit cu siguranţă o patrie nouă în pămîntul rus, care le-a iubit şi le-a îmbrăcat cu dragostea şi frumuseţea lui. Trebuia să se vadă slujbele Patimilor în Rusia, la Moscova sau la ţară, în capitale ori în provincie, pentru ca să se înveţe a cunoaşte realitatea supremă, cerească, ce se oglindeşte în ele. Săptămîna sfîntă este inima tuturor riturilor ortodoxe. Se poate spune că ortodocşii o aşteaptă şi se prepară pentru ea tot anul. Mare este bucuria şi frumuseţea slujbelor pentru sărbătorile mari: Buna Vestire, Crăciunul, Botezul Domnului,

* *Amatorii paralelelor de Istoria religiilor*, în legătură cu zeul care moare şi înviază, văd în aceasta o reminiscenţă a unor solemnităţi asemănătoare ale îngropării lui Dionysos, Osiris, Tammuz etc. Dar aceste presimţiri păgîne şi aceste figuri nu fac decît să crească puterea şi sensul acestui rit creştin, care poartă în el – conştient sau nu – moştenirea antichităţii, eliberate de îngustimea păgîna.

Rusaliile, Adormirea etc; dar toate aceste slujbe cedează întâietatea în frumusețe, riturilor mărețe din postul cel mare și mai ales din săptămîna sfîntă.

Aceste astre pălesc și ele, ca stelele nopții în fața luminii soarelui ce răsare, înaintea luminii și bucuriei din noaptea de Paști. Învierea lui Hristos este sărbătoarea lumii creștine întregi; dar nicăieri ea nu este așa de luminoasă, ca în Ortodoxie și nicăieri – trebuie să adaug – ea nu este celebrată atît ca în Rusia, în momentul cînd începe primăvara cu dulceața și transparența ei, cu luminosul ei triumf. Noaptea de Paști! Bucuria ei, entuziasmul ei ne transportă în viața veacului ce va să vie, în bucuria nouă, bucuria bucuriilor, bucuria cea neapusă. Înainte de miezul nopții, credincioșii se adună în Biserică pentru a săruta epitaful, care se ia înainte de începerea Utreniei. La miezul nopții, clopotul sună și marea ușă a sanctuarului se deschide; săvîrșitorii cultului, cu lumînările în mîini, înaintează în mijlocul unei mări de lumînări (sînt pretutindeni, în mîinile credincioșilor și în fața tuturor icoanelor); în accentele imnului: "Îngerii cîntă în ceruri învierea ta, Hristoase Mîntuitorule...", procesiunea face înconjurul bisericii, pe urmă se oprește înaintea ușilor închise ale bisericii, asemenea mormîntului pecetluit, de pe care va veni îngerul să ridice piatra. În sfîrșit se deschid ușile Bisericii și servitorii cultului intră cîntînd triumfal: "Hristos a înviat din morți". O piatră s-a ridicat și de pe suflete, căci ele au văzut Învierea lui Hristos. Și "Utrenia" de Paști începe, slujbă care constă în întregime din canonul pascal și este plină de entuziasm și de bucurie divină. Cînd ele s-au sfîrșit, preoții ies pentru a saluta poporul, a da și a primi sărutarea de Paști. Toți se îmbrățișează unii cu alții, pronunțînd aceste cuvinte: "Hristos a înviat! – Adevărat că a înviat!" Iată cu adevărat Biserica primară, acel creștinism din primele timpuri, pe care savanții și înțelepții

acestui secol caută să-l înțeleaga: "Vino și vezi"! Uzul salutului și al sărutării pascale este respectat în toată săptămîna Paștilor.

Sărbătoarea de Paști este inima Ortodoxiei, împreună cu o mărturie vie a plenitudinii și a adevărului ei. Această sărbătoare este acțiunea palpabilă a Sfîntului Duh, manifestarea Cincizecimii, împreună cu manifestarea lui Hristos înviat pe pămînt; dar o manifestare invizibilă, pentru că ea se petrece după Înălțare. Dacă voim să căutăm o confirmare a ideii că evenimentele din trecut nu sînt numai pomenite, ci se împlinesc cu adevărat în cursul serviciului ortodox, o găsim în noaptea de Paști, noaptea care este imediat legată de Patimă și este în mod inseparabil unită cu ea, ca întunericul și lumina, tristețea și bucuria, suferințele și fericirea. Dar în lumina veacului ce va să vină, în lumina învierii lui Hristos, această tristețe se stinge și dispare; ea devine o simplă amintire pentru ceva ce nu mai este. Un imn pascal exprimă acest sentiment: "Ieri m-am îngropat împreună cu tine, Hristoase; astăzi, împreună cu tine, înviez".

Tot așa ca în întreaga creștinătate, *liturghia euharistică* formează centrul cultului ortodox. Această liturghie este săvîrșită după ritul antic al sfinților Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom și Grigorie, papă al Romei (liturghia darurilor mai înainte sfințite). În comparație cu missa occidentală, mai recentă, liturghia ortodoxă este mai lungă. Alături de părțile comune (citirea epistolelor și a Evangheliei, "canonul euharistic"), ea cuprinde anumite elemente, care lipsesc missei catolice, în special pregătirea sfințelor daruri, în timpul căreia se pomenesc sfinții, morții și viii și se depun păticele pentru ei. În timpul Euharistiei, nu numai se sfințesc sfintele daruri, ci întregul mister al Întrupării este reînnoit, de la peștera din Bethleem pînă la muntele Măslinilor, de la Naștere la Înălțare, prin acte

simbolice, citiri și rugăciuni. Consacrarea sfintelor daruri, așezată de teologia occidentală în momentul cînd preotul pronunță cuvintele lui Hristos ("acesta este Trupul meu", "acesta este Sîngele meu"), se săvîrșește – după gîndirea ortodoxă – în cursul întregii liturghii, începînd cu "pregătirea"; ea se împlinește și se termină în momentul cînd cuvintele Mîntuitorului sînt pronunțate și cînd Sfîntul Duh este invocat (epiclesa, ἐπίκλησις). Cum se știe, laicii precum și preoții se împărtășesc și cu trupul și cu sîngele lui Hristos: Ortodoxia a păstrat acest uz antic, pe care catolicismul l-a pierdut împotriva cuvîntului Mîntuitorului: "Beți dintru acesta *toți*". Credincioșii prezenți la liturghie, fără să se împărtășească, participă în duh la prînzul euharistic și mănîncă pîine sfințita, luată din elementele euharistice înainte de consacrarea lor. Pentru împărtășirea bolnavilor, și a muribunzilor, se păstrează sfintele daruri într-un chivot, pe altar, dar nu sînt expuse niciodată să fie adorate în afară de liturghie, cum este uzul în catolicism.

În afară de liturghie, mai există multe slujbe ortodoxe, slujbe cotidiene (utrenie, ceasuri, vecernie, pavecerniță, miezo-noptică) și slujbe extraordinare (pentru sărbători și ocaziuni). Slujba ortodoxă este un ansamblu extrem de complex, care se compune din părți fixe (citiri determinate, rugăciuni, cîntări) și din părți schimbătoare (mai ales slujbele sărbătorilor și sfinților și uneori fuziunea mai multor servicii). Regulile slujbei ortodoxe sînt determinate printr-o rînduială specială (*tipicul*), care este un amalgam din ritualul mănăstirii Sf. Sava din Ierusalim și din ritualul mănăstirii Sf. Teodor Studitul din Bizanț. Cu toate acestea, respectarea strictă a acestor rituri monastice ar fi prea grea și ele sînt simplificate pentru a fi adaptate la trebuințele epocii noastre. Slujba oglindește istoria Bisericii; este un conglomerat istoric. Caracterul însuși al mai multor imne

ale Bisericii oglindește originea lor bizantină: ele sînt pompoase și cîteodată greu de înțeles. Dar slujbele marilor sărbători ne oferă exemple unice de inspirație poetică și religioasă; traducerea lor în slava veche este, prin caracterul ei artistic, cu totul demnă de original.

Slujba ortodoxă se compune înainte de toate din lecturi din Biblie: Vechiul Testament (psalmi, care formează o parte permanentă pentru aproape toate serviciile; cărți ale Vechiului Testament, — istorice, profetice, didactice) și tot Noul Testament (cu excepția Apocalipsei), după o ordine stabilită. Vin pe urmă litaniiile (sau cereri speciale), alte rugăciuni și în fine cîntările sfinte de diferite tipuri (canoane, stihiri). Conținutul lor este istoric, dogmatic, edificativ. Deosebit, există omiliile stabilite ce se citesc mai ales în mănăstiri. Predica face de asemenea parte din cult. Cu toate acestea ea nu prezintă pentru cult importanța exclusivă pe care i-o dă protestantismul, din simplul motiv că slujba abundă prin ea însăși în elementele edificatoare. Slujba este de la sine atît de instructivă, încît o predică specială nu este totdeauna indispensabilă. Cu toate acestea, predica ocupă un loc important în serviciul ortodox și cuvîntarea preotului ori a episcopului, în timpul liturghiei, după citirea Evangheliei sau la sfîrșitul slujbei, este intrată în obicei. Ortodoxia nu a introdus uzul instrumentelor de muzică în timpul slujbelor. Nici orgă, nici orchestră care fac cultul mai lumesc, substituind vocilor omenești, cuvîntului, laudelor cîntate de om, sunete fără cuvinte, fără semnificație. Acest lucru n-ar corespunde spiritului sobru al Ortodoxiei, care nu admite să se suplinească înălțarea spirituală prin emoții estetice. Dimpotrivă, frumusețea vocii omenești, în special a cîntului coral, este foarte apreciată în Biserica ortodoxă; corurile bisericești rusești sînt celebre pretutindeni. Nu se cunoaște încă de ajuns și nu se apreciază cum se cuvine

frumusețea vechilor melodii ale Bisericii, păstrate de ceea ce se numește "uz", într-un ciclu tradițional.

În afară de slujbele comune și de rugăciunea personală, obligatorie pentru toți credincioșii, există servicii particulare, destinate să satisfacă trebuințele speciale ale cutărei sau cutărei persoane. Este mai ales administrarea sfintelor taine, precum și rugăciunile și riturile cerute de trebuințele particularilor.

Slujbele speciale de mijlocire sînt foarte răspîndite: rugăciuni pentru un bolnav, pentru cei ce călătoresc, pentru cei ce sînt în închisoare, pentru elevi, acțiuni de har etc.; de asemenea, rugăciunile adresate special la un sfînt pentru cutare ori cutare persoană. Cele mai importante sînt rugăciunile pentru morți și serviciile funebre. Biserica ortodoxă se gîndește totdeauna la morții ei, fie în timpul liturghiei (mai ales liturghiile pentru odihna sufletului), fie în slujbele particulare. Biserica se roagă pentru odihna sufletului și iertarea păcatelor celui ce a murit. Ea crede în eficacitatea acestor rugăciuni, mai ales a jertfei euharistice, în vederea ușurării destinelor de dincolo de mormînt. Biserica ortodoxă nu are doctrină despre purgatoriu, ca loc ori stare specială, în care morții ar trebui să sufere pedeapsa lor; dar ea crede că rugăciunile pentru morți pot să-i ajute și chiar să smulgă iadului și să conducă în rai pe cei a căror stare nu prezintă obstacole de nepătruns. Ritualul serviciilor funebre este cu deosebire de mișcător și de frumos; acest ritual produce o impresie irezistibilă, chiar asupra unor persoane, ce aparțin altor confesiuni.

Trebuie să însemnăm cu deosebire o trăsătură a slujbei ortodoxe. Este caracterul ei cosmic. Ea se adresează nu numai sufletului omenesc, ci întregii lumi pe care o sfințește. Această sfințire a elementelor naturii și a diferitelor obiecte exprimă ideea, că acțiunea sfințitoare a Sfîntului Duh se răspîndește prin Biserică

asupra întregii naturi. Destinele acesteia sînt legate de soarta omului: natura coruptă din cauza omului așteaptă de la el vindecarea. Pe de altă parte, Mîntuitorul, luînd asupra sa adevărata umanitate, și-a legat viața de întreaga natură. El mergea pe acest pămînt, privea florile și ierburile lui, păsările lui, peștii, animalele lui; el mîncea din fructele lui, a fost botezat în apa Iordanului, a umblat peste ape, a rămas în sînul pămîntului; și nu este nimic în întreaga creație (în afară de rău și de păcat) care să fi rămas străin umanității sale și care să nu fi primit în urmă – prin om – Sfîntul Duh, care se purta, la zidirea lumii, "deasupra apelor". Și Biserica binecuvîntează toată făptura: binecuvîntează florile, ierburile, ramurile, aduse Bisericii pentru sărbătoarea Sfinței Treimi; fructele și strugurii aduși pentru aceea a Schimbării la Față; diferite puneri înainte în timpul nopții Paștilor; diferite locuri și diferite obiecte, după trebuințele particulare. Trebuie să se noteze mai ales consacrarea solemnă a Bisericii, prin care aceasta devine un loc demn de sfînta slujbă și de dumnezeiasca Euharistie, precum și sfîntirea diferitelor obiecte ale cultului: veșminte, vase, clopote etc. Biserica binecuvîntează mirul (pentru taina sfîntului mir) și untdelemnul pentru diferite trebuințe, pîinea euharistică (prosphora) și pîinea extra-liturgică a liturghiei, vinul etc. Binecuvîntarea apelor se face în ajunul sărbătorii Botezului Domnului și în chiar ziua acestei sărbători; ea poate să fie îndeplinită oricînd, dacă cineva cere; se bea această apă și se întrebuițează pentru a stropi obiectele și locurile ce se sfîntesc (acest rit sfîntește elementul acvatic în general). Înțelesul și fundamentul tuturor acestor rituri este, că ele pregătesc noua făptură, transfigurarea făpturii, "pămîntul nou și cerul nou". Raționalismul vede în ele cu ușurință "magism" sau superstiție păgînă, pentru că el restrînge puterea creștinismului la limitele

lumii spirituale ale omului. Dar omul este un spirit întrupat, o ființă cosmică; cosmosul trăiește în el, este sfințit în el, căci Mîntuitorul nu este numai Mîntuitorul sufletelor, ci și al trupurilor și în consecință al lumii întregi. Iată pentru ce caracterul cosmic al cultului ortodox exprimă această deplinătate a creștinismului: sfințirea naturii este legată de sfințirea spiritului. Noi ne sfințim pe noi înșine cînd mîncăm o substanță sfințită. În Euharistie materia lumii este sfințită, devenind trup și sînge al Mîntuitorului, și ne este dată să fim în comuniune cu El. Dar această materie face parte din materia lumii întregi și această sfințire a materiei prin întruparea lui Dumnezeu, care se împlinește, ca să spunem astfel, încă o dată, implică toate sfințirile prealabile, care sînt ca niște trepte inferioare.

Printre obiectele sfințite în cult, trebuie să indicăm materialul însuși al cultului: diferite obiecte sfinte, mai ales vasele și veșmintele sacerdotale. Acestea din urmă datează din timpurile cele mai vechi; grație originii lor bizantine, ele păstrează trăsături din antichitatea clasică. Înțelesul acestor veșminte este că omul nu se poate apropia de locul sfînt în starea lui ordinară. El trebuie să renunțe la ea și să îmbrace veșmintele sfinte, care îl păzesc, formînd un fel de înveliș de nepătruns în jurul omului. Întrebuințarea tămîiei, lumînările aprinse, aurul și argintul ca ornamente ale Bisericii, veșminte, icoane etc., toate acestea se leagă de latura mistică a cultului, de sentimentul prezenței reale a lui Dumnezeu în Biserică.

Măreția și frumusețea mistică a cultului ortodox lucrează asupra inteligenței, sentimentului și imaginației tuturor celor ce sînt prezenți la săvîrșirea lui. O veche legendă spune că Rușii, strămoșii noștri, care căutau adevărata credință și care asistau la o slujbă în Sfînta Sofia din Constantinopol, au declarat că nu mai

știau unde se aflau – pe pământ sau în ceruri. Nu se poate tăgădui că acest mijloc de a pătrunde Ortodoxia este destul de dificil pentru omul occidental. Dar această cale este cea mai intimă și cea mai sigură, căci inima Ortodoxiei se găsește în ritualul ortodox.

ICOANELE ȘI CULTUL LOR

Venerarea sfintelor icoane ocupă un loc important în pietatea ortodoxă; icoanele reprezintă pe Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, pe Sfînta Fecioară, pe îngeri și pe sfinți (trebuie să se adauge crucea și Evanghelia). Bisericile ortodoxe sînt acoperite, în interior, de decorații murale și împodobite din abundență cu icoane, așezate pe iconostas și pe pereți. Aceste imagini sînt de obicei pictate pe scîndurele sau pe orice altă suprafață plană; statuile și sculpturile în general sînt rare în bisericile ortodoxe, contrar bisericilor din Occident. Din punct de vedere canonic, cultul icoanelor se bazează pe hotărîrea sinodului VII ecumenic, care are putere de lege pentru Biserică. El se bazează deopotrivă pe psihologia religioasă; acest fundament este atît de profund, încît icoana pare indispensabilă pietății ortodoxe. În epocile de înflorire a Ortodoxiei – la Bizanț și în Rusia – icoanele umpleau bisericile; erau puse peste tot – în case, pe străzi, în piețe, locuri publice. O locuință fără icoane produce adesea asupra unui ortodox un efect de vid. În călătorie, cînd vizitează locuri necunoscute, ortodoxul ia cîteodată o icoană, în fața căreia el își spune rugăciunile; de asemenea el poartă la gît o cruciuliță, pe care o primește la botez. Icoana dă sentimentul real al prezenței lui Dumnezeu. Existența icoanelor presupune că Dumnezeu poate să fie reprezentat în om, care, încă de la creație, *are chipul lui Dumnezeu* (Gen. 1, 26), întunecat de păcatul originar. Dumnezeu nu poate să fie reprezentat în ființa sa eternă, ci, în revelația sa făcută omului, el are o figură, poate să fie descris. Altfel, revelația divină n-ar fi putut să existe.* În special evenimentele

* Pentru bazele dogmatice ale cultului icoanelor, să se vadă cartea mea *Icoana și venerarea icoanelor*, 1930 (în rusă).

vieții pămîntești a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos pot să fie reprezentate, cum ele sînt reprezentate prin cuvînt în sfînta Evanghelie, care, în acest sens, nu este altceva decît o icoană verbală a lui Hristos. *Tablouri* religioase, reprezentînd evenimente evanghelice, nu întîlnesc obiecții de principiu, chiar la protestanți. Icoana nu este numai o imagine sfîntă; ea este ceva mai mult decît o simplă imagine. După credința ortodoxă, icoana este un loc unde Hristos este prezent în har. Este, pentru a spune astfel, locul unei *aparitii* a lui Hristos (a Fecioarei, a sfinților, a tuturor acelor pe care icoana îi reprezintă). Această arătare a lui Hristos în chipul său, destinat să primească rugăciunile credincioșilor, nu face ca lemnul și culoarea, materii necesare acestei reprezentări, să aparțină Trupului lui Hristos. În acest înțeles, icoana este contrariul Euharistiei: în aceasta, nu există chipul lui Hristos, ci Hristos este în mod minunat prezent în materia trupului și sîngelui său, oferit celor ce se împărtășesc. Ortodoxul se roagă înaintea icoanei lui Hristos ca înaintea lui Hristos însuși; dar icoana, locul acestei prezențe, nu rămîne decît un lucru și nu riscă să devină un idol ori un fetiș. Trebuința de a avea înaintea sa o icoană, decurge din caracterul concret al sentimentului religios, care adesea nu poate să se satisfacă din singura contemplație duhovnicească și care caută să se apropie de divinitate în mod imediat. Aceasta este ceva natural, căci omul se compune din suflet și din trup. Venerarea sfintelor icoane se bazează nu numai pe natura subiectelor ce le reprezintă, ci și pe credința în această prezență plină de har, pe care Biserica o cheamă prin puterea *sfințirii* icoanei. Ritul binecuvîntării icoanei stabilește o *legătură* între icoană și prototipul ei, între ce este reprezentat și reprezentarea însăși. Grație binecuvîntării icoanei lui Hristos, se săvîrșește o întîlnire tainică a credinciosului cu Hristos. Se întîmplă la fel cu icoanele Fecioarei și ale sfinților: icoanele lor prelungesc pe pămînt viețile lor (venerarea sfintelor moaște are un înțeles analog). Prin puterea acestei prezențe pline

de har, icoana poate să aducă ajutor, și, în acest înțeles, orice icoană sfințită este în principiu miraculoasă. Dar se venerază ca propriu-zis miraculoase, icoanele care s-au manifestat într-un fel sau altul prin minuni și care au arătat puterea lor într-un chip oarecum palpabil.

Obiectul icoanelor este reprezentarea lui Hristos și, ca urmare, a Sfintei Treimi însăși (cu deosebire sub forma celor trei îngeri din viziunea lui Avraam, lângă stejarul de la Mamvri), a Sfintei Fecioare, a îngerilor și a sfinților. Subiectul acestor icoane nu se reduce la o simplă reprezentare, ci poate să implice povestiri întregi despre viața lui Hristos (icoanele cu sărbători) și poate să exprime idei dogmatice foarte complicate (diferite icoane ale sfintei Sofii, Înțelepciunea divină, icoane cosmice ale Fecioarei etc.). Care este originea acestor icoane? Ea este determinată în parte de date directe ale Cuvîntului lui Dumnezeu, în parte de considerații teologice (aceste icoane sînt în acest sens scolastică pictată); mai mult, icoanele pot să fie *viziuni* duhovnicești revelate unui anumit om.* Ca atare, aceste viziuni, primite de Biserică prin icoană, devin o revelație nouă, un izvor de idei teologice (este cazul pentru chestiunea Înțelepciunii divine). De aici se naște o teologie iconografică. În general, icoana este un aspect al tradiției bisericești în culori și imagini, paralel cu tradiția orală, scrisă sau monumentală. Confectionarea icoanelor, căzută în mîinile meșteșugarilor pentru trebuințele maselor, este, în ce privește izvoarele ei, o operă de creație religioasă; Biserica a glorificat anumiți pictori de icoane ca sfinți. Se pot cita ca exemple cei doi mari maestri ai icoanei ruse, doi prieteni: venerabilul Andrei Rubliov și Dionisie, amîndoi călugări. De altfel, se întîmplă destul de rar ca numele pictorilor de icoane să fie cunoscute; de obicei, icoanele rămîn anonime, asemenea catedralelor gotice din Occident. Cu siguranță, adevăratele

* În Occident, operele lui Fra Angelico au mai ales acest caracter de viziuni.

viziuni – contemplația teologică exprimată prin imagini – nu sînt decît excepții în masa icoanelor; dar aceste excepții devin modele pentru confecționarea copiilor. Astfel se formează "un original" iconografic.

Icoana este deci o contemplație religioasă îmbrăcată în imagini, culori și forme. Este o revelație sub aspect artistic; nu sînt idei abstracte, ci forme concrete. Pentru aceasta, simbolurile, ritmul liniilor, legătura compoziției, sînt așa de importante în iconografie. Viziunile lumii spirituale sînt îmbrăcate într-o formă artistică, în care limba culorilor (aur, argint, azur, albastru, verde, purpuriu etc.) și liniile primesc o valoare excepțională. În principiu, totul este simbolic în icoană, totul are un înțeles: nu numai subiectul ei, ci și formele și culorile. A cunoaște și a păstra acest înțeles simbolic al icoanei: iată tradiția picturii creștine, care datează din timpurile cele mai îndepărtate, poate chiar din antichitatea precreștină, greacă ori egipteană, de la care a moștenit Bizanțul creștin. S-a format astfel un "canon" iconografic, conservat în toată curățenia lui în icoanele cele mai vechi. Trebuie să notăm meritul special al "vechilor credincioși" ruși, care au păstrat cu dragoste aceste icoane, fără să uităm serviciile aduse și de știința modernă care a descoperit lumii icoanele, ca niște capodopere demne să fie comparate cu cele mai mari producții artistice.* De bună seamă, acest canon n-are decît o valoare directivă generală; nu numai că el lasă loc inspirației personale și spiritului creator (care-l modifică imperceptibil), ci chiar presupune așa ceva. Nu există deci un canon absolut al icoanei, cum cred vechii credincioși. Pictura icoanelor ar

* Trebuie să deosebim *canonul* păstrat în iconografie și ceea ce se numește *originalul*, în care se arată care sînt atributele unui sfînt dat. Acest din urmă îndreptar este mai degrabă un fel de cenzură spirituală a icoanelor.

fi împinsă prin aceasta într-o imobilitate completă și în moarte, ca artă; ori ea s-a născut din artă și trebuie să rămână o artă. Deși se bazează pe tradiție și deși o dezvoltă prin aceasta, icoana are viața ei proprie și locul său în arta modernă. Artă icoanei are un mare și un frumos viitor. Totuși această artă nu este sclavă canonului, ca unei legi exterioare, ci ea îl acceptă în mod liber, ca o viziune antică și ca un adevăr interior. Pictura icoanelor este o ramură a artei simbolice; ea nu este numai o artă, ci ceva mai mult decât o artă, o viziune a lui Dumnezeu, o cunoaștere a lui Dumnezeu, o mărturisire prin mijlocirea artei.

Pentru a atinge cu adevărat această artă a icoanei trebuie să se întâlnească în aceeași persoană un artist și un teolog contemplativ. Artă singură nu este în stare să creeze o icoană, după cum nici numai teologia nu poate face acest lucru. Pentru aceasta, adevărata pictură de icoane este artă cea mai rară și cea mai dificilă: ea pretinde combinarea acestor două daruri, rare și ele. Dimpotrivă, rezultatele și revelațiile picturii de icoane depășesc în forța de expresie, și teologia speculativă, și artă profană. Pictura icoanelor dă mărturie despre viața de dincolo și despre aspectele ei; ea nu demonstrează: ea arată. Ea nu constrânge deloc prin puterea probelor: ea convinge și învinge prin evidența însăși.

Pictura de icoane nu admite senzualitatea în imagini; acestea rămân formale, abstracte, schematice; ele nu constau decât din forme și din culori. O astfel de pictură vrea să dea efigia și nu fața. Ea este străină impresionismului, dar se apropie de artă decorativă cu forme nete, cu culori precise. Pentru aceasta, icoana nu cunoaște cele trei dimensiuni; ea n-are profunzime, ci se mulțumește, ca pictura egipteană, cu o reprezentare plată și cu o perspectivă inversă, ceea ce exclude senzualitatea și aduce predominanța formelor, culorilor și

simbolismului lor. Iată pentru ce mijloacele artistice ale picturii de icoane au un caracter sever și ascetic și nu poate să existe în ele senzualitate și voluptate trupească. Pictura icoanelor este severă, serioasă; ea poate să pară seacă, pentru că orice artă înaltă și pură poate să pară seacă fiilor cărnii.

Patria artistică a icoanei este Egiptul vechi (în special portretele funciare ale epocii elenistice). Bizanțul, moștenitor și continuator al Greciei antice, este patria picturii creștine de icoane; acolo a cunoscut această pictură mai multe perioade de înflorire. Din Bizanț, arta icoanei s-a transplatat în țările balcanice și în Rusia, unde a atins cel mai înalt grad de dezvoltare în secolul XV, la Moscova și Novgorod. Cei mai mari pictori de icoane ruse sînt venerabilul Andrei Rubliov și maestrul Dionisie (Moscova, secolul XV). Chestiunea raportului dintre pictura italiană și arta icoanei ruse este pînă în prezent obiect de discuții savante.

Influența Occidentului se face fără îndoială simțită în pictura de icoane, în epoca în care începe decadența ei, deci începînd cu secolul XVI; Simion Ușakov (Moscova, secolul XVII) îi este un reprezentant nu lipsit de talent. În secolele XVIII și XIX, influența gustului occidental asupra artei ruse scade nivelul acesteia; trăsături de naturalism și de diletantism își fac apariția; stilul propriu rusesc se șterge; arta icoanei devine o meserie. Numai în aceste timpuri din urmă începe a se înțelege din nou natura picturii de icoane ca artă; în același timp renaște conștiința adevăratelor scopuri înalte ale acestei arte, ceea ce-i promite o nouă înflorire.

MISTICA ORTODOXĂ

Se numește "mistică" experiența interioară, care permite contactul cu lumea spirituală, cu divinul; se mai dă acest nume unei concepții interioare (nu numai exterioare) a lumii noastre naturale. Pentru ca misticismul să fie posibil, trebuie ca omul să aibă o capacitate specială de concepție nemijlocit supra-rațională și supra-sensibilă, capacitatea unei concepții intuitive, pe care o numim "mistică". Trebuie să se deosebească această concepție de starea sufletească, mărginită numai la domeniul subiectiv – "psihologismul". Pentru că, experiența mistică are un caracter obiectiv; ea presupune ieșirea din sine și un contact sau o întâlnire spirituală. Saul, pe drumul Damascului, n-a fost jucăria unei iluzii, sau a unei halucinații, care n-ar fi avut pentru el decât un înțeles subiectiv, ci el a avut o viziune reală a lui Hristos, care de altfel a rămas nevăzut însoțitorilor lui Saul (ei n-au auzit decât glasul lui). În adevăr, această viziune s-a descoperit sentimentului său interior; ea a fost mistică. Toată viața Ortodoxiei este plină de viziuni cerești. Este ceea ce-i mai esențial în ea și ceea ce nu văd "însoțitorii lui Saul", care nu-i cunosc esența și nu privesc decât vălurile "împietrite" sau "mumificate", cu care ea este acoperită.

Viața Ortodoxiei este legată de viziunea altor lumi și, fără această viziune, Ortodoxia nu există. * Cultul divin conține, cum am arătat mai sus, nu numai pomenirea, ci și realitatea evenimentelor sărbătorite. Credinciosul, pe măsura creșterii sale spirituale, participă

* Să se vadă eseu meu: *Le ciel sur la terre* (Una Sancta, 1928, IV).

la viața Mîntuitorului, a Fecioarei și a sfinților, și prin aceasta el e în legătură cu lucrurile din lumea nevăzută. Acest realism mistic servește de fundament întregului Cult ortodox; fără acest realism, Cultul nu și-ar ajunge scopul de a fi actualizarea eternă a misterului Întrupării. Pentru aceasta și Cultul ortodox se adresează mai întîi sentimentului mistic, pentru a-i vorbi și a-l înălța.

Printre toate tainele și slujbele de natură sacramentală, sfînta euharistie, centrul pietății ortodoxe, posedă o valoare esențială. Comuniunea cu trupul și sîngele lui Hristos și unirea cu Hristos a fost totdeauna izvorul rugăciunii, al meditației și mai ales al unei viziuni euharistice a lui Hristos. Ca și culmea unui munte, euharistia devine mai înaltă pe măsură ce se apropie cineva exterior și interior. Comuniunea cu sfintele taine a avut o importanță specială în viața sfinților, cum ne spun biografiile lor. Mistica ortodoxă a comuniunii este lipsită de senzualitate și se distinge prin caracterul ei sobru. Adorarea sfintelor daruri, în afară de comuniune, rămîne străină Ortodoxiei, ca și cultul inimii lui Iisus, al inimii Fecioarei, al celor cinci răni etc. În general, spiritualitatea ortodoxă nu încurajează și chiar tinde să elimine imaginația, care servește omului pentru a-și reprezenta și a retrăi prin simțuri lucrurile spirituale. Imaginile cuprinse în rugăciunea bisericească și în icoane, precum și cele din Evanghelii sînt suficiente, ca să se poată intra *duhovnicește* în evenimentele comemorate. Tot ceea ce provine din imaginația omenească este plin de subiectivitate și, ceea ce este și mai rău, de senzualitate. Aceasta nu servește la nimic.

Mistica ortodoxă este fără imagini; fără imagini este și calea ce duce la ea, adică rugăciunea și meditația; acestea nu trebuie să ducă la reprezentarea lui Dumnezeu prin mijloacele noastre omenești, cel puțin dacă Dumnezeu însuși nu provoacă imagini în om. Conform

acestui caracter al misticii ortodoxe, mijlocul cel mai important al vieții de rugăciune este *Numele lui Dumnezeu*, invocat în rugăciune. Asceții și toți cei ce duc o viață de rugăciune, de la anahoreții Tebaidei și "isihaștii" Muntelui Athos pînă la părintele Ioan din Cronstadt, insistă mai ales asupra acestei importanțe a N numelui lui Dumnezeu. În afară de slujbe, există pentru toți ortodocșii o "rînduială de rugăciuni", compusă din psalmi și diferite cereri; pentru călugări ea este mult mai considerabilă. Dar ceea ce este mai important în rugăciune, ceea ce constituie inima însăși a rugăciunii, este așa numita rugăciune a lui Iisus: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul"! Această rugăciune repetată de sute de ori și chiar indefinit, formează elementul esențial al oricărei rînduiei de rugăciune monastică; ea poate, la nevoie, să înlocuiască chiar slujbele și toate celelalte rugăciuni, căci valoarea ei este universală. Puterea acestei rugăciuni nu rezidă în conținutul ei, care e simplu și clar (este rugăciunea vameșului), ci în numele foarte dulce al lui Iisus. Asceții dau mărturie că acest nume cuprinde puterea prezenței lui Dumnezeu. Nu numai că Dumnezeu este invocat prin acest nume, dar el e chiar prezent în această invocare. Se poate afirma aceasta, de bună seamă, despre orice nume al lui Dumnezeu; dar trebuie să se afirme mai ales despre numele dumnezeiesc și omenesc de Iisus, care este numele propriu al lui Dumnezeu și al omului. Cu un cuvînt, Numele lui Iisus, prezent în inima omenească, îi comunică puterea îndumnezeirii, pe care Răscumpărătorul ne-a dat-o.

Rugăciunea lui Iisus, după mărturiile asceților ("isihaști"), are trei aspecte sau grade. Mai întîi, este rugăciunea orală: atunci se face un efort, pentru a avea în gură și în duh, în mod constant rugăciunea lui Iisus (cu condiția, fără îndoială, ca stările sufletești să i se

conformeze: omul să trăiască în pace și iubire cu toți, să respecte poruncile, să respecte castitatea și umilința). În acest grad al exercițiului spiritual, este încă foarte greu să se facă rugăciunea lui Iisus timp îndelungat și, în măsura posibilului, în mod constant; este o lucrare dificilă, un efort, se pare, fără nici o recompensă. În al doilea grad, rugăciunea lui Iisus devine mintală sau psihică. Inteligența începe să intre în această rugăciune fără încetare repetată și să se concentreze asupra Numelui lui Iisus; atunci i se descoperă puterea lui Hristos ascunsă acolo. Atunci inteligența se eliberează de rătăcirile continue și rămîne în "cămara interioară" a meditației despre Dumnezeu. Se află deja în aceasta presentimentul dulceții Numelui lui Iisus. În sfîrșit, al treilea și supremul grad al "lucrării duhovnicești" (astfel se numește rugăciunea lui Iisus) se împlinește în duh sau în inimă. Rugăciunea pătrunde ființa interioară a omului, care, cu totul în uimire, se vede mutat în lumina divină. Rugăciunea lui Iisus se spune atunci ca de la sine, din inimă, în mod constant și fără nici un efort, iar lumina Numelui lui Iisus iluminează – prin inimă – întregul univers. Această stare nu poate să fie descrisă prin cuvînt, dar este prototipul stării cînd "Dumnezeu va fi totul în toți". De bună seamă, această distincție între cele trei grade nu este decît o schemă, o schiță, este calea interioară a rugăciunii lui Iisus, care constituie tipul esențial al misticii ortodoxe. Aplicarea practică a rugăciunii lui Iisus a adus natural discuții teologice despre numele lui Dumnezeu și puterea lui, despre înțelesul venerării acestui Nume al lui Dumnezeu și despre puterea lui activă. Aceste chestiuni n-au primit încă soluții cu putere de dogmă pentru întreaga Biserică; ele nu sînt, pe de altă parte, suficient luate în considerație de literatura teologică. Pentru moment, există două tendințe diferite: unii (care se numesc ei înșiși "proslăvitori ai

Numelui lui Dumnezeu") sînt partizani ai realismului în înțelegerea sensului numelui în general; ei cred că Numele lui Dumnezeu, invocat în rugăciune, conține deja prezența lui Dumnezeu (părintele Ioan de Cronstadt și alții). Alții preferă un punct de vedere mai raționalist și mai nominalist: Numele lui Dumnezeu ar fi un mijloc omenesc, instrumental, pentru a exprima gîndirea și mișcarea sufletului către Dumnezeu. Cei ce practică rugăciunea lui Iisus și misticii în general, sînt partizanii primei opinii, precum și anumiți teologi și anumiți ierarhi; al doilea punct de vedere este caracteristic teologiei ortodoxe de școală, care a oglindit influența raționalismului european. În tot cazul doctrina teologică a Numelui lui Dumnezeu este actualmente o problemă la ordinea zilei, problemă esențială a expresiei Ortodoxiei, problemă pe care epoca noastră o lasă moștenire timpurilor ce vor veni. Această problemă arată calea principală care se deschide înaintea gîndirii teologice contemporane. Același lucru trebuie să se spună despre problema Înțelepciunii divine sau *Sofia*, despre care nu vorbim aici din cauza complexității ei.*

Sînt multe lucrări mistice, avînd o mare valoare religioasă practică, consacrate rugăciunii în general și cu deosebire rugăciunii lui Iisus; trebuie să cităm în primul rînd marea colecție numită *Philokalia* (5 volume) și o întregă serie de opere ascetice; acelea ale lui Efrem Sirul, Isaac Sirul, ale lui Ioan Climax, ale autorilor duhovnicești moderni: episcopul Teofan Zăvorîtul,

* Se pot găsi indicații asupra acestui punct în cărțile mele (în rusă): 1. *Rugul aprins*; 2. *Prietenul Marelui*; 3. *Scara lui Iacov*; 4. *Lumina cea neapusă*. (în germană): *Die Kosmodicee in das östliche Christentum*, hrsg. von Prof. Ehrenberg, Bd. II. München, 1927. Să se vadă și: Pr. P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité. L'enseignement sophiologique de Vl. Soloviev* (*Œuvres*, t. III și *La Russie et l'Église universelle*, partea III), are o nuanță gnostică.

episcopul Ignațiu Briancianinov, sfântul episcop Tihon, părintele Ioan de Cronstadt și alții.

Valoarea rugăciunii constă mai întâi în aceea că ea orientează spiritul către Dumnezeu: este o convorbire cu Dumnezeu. Dar scopul principal al rugăciunii, precum și al vieții creștine, este să conducă pe creștin la însușirea Sfântului Duh. Cei ce trăiesc în Hristos poartă înăuntrul lor Duhul (și invers: acei ce au Duhul învață înțelesul cuvintelor: "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine"). Tocmai pe această pecete a Duhului lui Dumnezeu, pe această purtare a Duhului o caută sufletul ortodox, o dorește mai presus decât orice și o venerază mai mult. Această purtare a Duhului, care corespunde ministerului profeților din Vechiul Testament, este, în creștinism, legată de ministerul profetic al lui Hristos, care a fost uns de Sfântul Duh. Vechii "purtători ai Duhului" (pneumato-fori), sînt în acest înțeles profeți creștini (sau profetese, căci acest dar nu aparține numai sexului masculin, ca sacerdotiul). Purtarea Duhului nu este nici într-un chip în legătură cu o demnitate ierarhică, dar, în fapt, ele pot să se găsească unite. Figurile marilor sfinți, ca de exemplu Sfântul Sergiu, sau Sfântul Serafim, ne dau o idee despre ceea ce pot să fie acești profeți în creștinism, iar discipolii care-i înconjurau ne sugerează o idee despre școlile profetice. Sf. Serafim de Sarov (sfîrșitul secolului XVIII – începutul secolului XIX) este un tip strălucitor de "pneumatofor" în Biserica rusă. Discipolul său, Motovilov, povestește că Sf. Serafim îi arătase Duhul Sfînt, care locuia în el. Sf. Serafim, spune Motovilov, începu să strălucească ca soarele, într-un potop de raze scînteietoare. Aceasta se petrecea iarna, în mijlocul zăpezilor, și totuși Motovilov simțea o căldură dulce, simțea un parfum, încerca o bucurie cerească. Cînd acest fenomen a încetat, Sf. Serafim a apărut înaintea sa sub aspectul lui obișnuit. Aproape de zilele noastre, "bătrînii" mănăstirii Optina (părintele

Ambrozic și alții) au dat exemple sublime de purtători ai Duhului. Mii de persoane se îndreptau către ei din toată Rusia. Părintele Ioan din Cronstadt era deopotrivă de bine cunoscut.

Chipul lui Hristos strălucește peste sufletul creștin și-i arată drumul vieții. Dar chipul lui Hristos este universal; iar fiecare suflet își caută în Hristos imaginea proprie: decurge de aici o diversitate de daruri spirituale. În acest înțeles, în sensul unei căi *proprii*, se poate spune că fiecare om și fiecare popor își are Hristosul său. Lumea catolică a iubit mai ales umanitatea lui Hristos, a lui Hristos suferind pe cruce. A fi răstignit cu el, trăind cu el patima și crucea, este poate esențialul în mistica catolică, ce se caracterizează prin stigmatizare, prin drumul crucii, prin cultul celor cinci răni etc. Firește, Patima lui Hristos este sfântă pentru creștinătatea întreagă; lumea creștină se înclină în întregime înaintea crucii. În Ortodoxie, în Joia cea sfântă, citirea "celor douăsprezece Evanghelii" ale Patimilor, este una din culmile anului liturgic: biserica plînge în tăcere, sărutînd duhovnicește rănilor lui Hristos. Și în fiecare săptămînă, miercuri și vineri, sînt slujbe consacrate crucii. Dar nu chipul lui Hristos cel răstignit a intrat în sufletul poporului ortodox și a pus stăpînire pe el, ci mai degrabă imaginea lui Hristos cel dulce și umil, mielul lui Dumnezeu, care a luat asupra sa păcatele lumii și care s-a înjosit pe sine pînă la îmbrăcarea smeritului chip omenesc; el care a venit în această lume pentru a sluji tuturor oamenilor și nu pentru a i se sluji; el care a suferit fără să murmure, ultragiul și dezonoarea și care a răspuns prin iubire. Drumul sărăciei spirituale, care cuprinde pe toate celelalte "fericiri", s-a descoperit mai ales sufletului ortodox. Sfîntenia, pe care el o caută, (poporul rus a exprimat această tendință prin numele de "Sfînta Rusie"), i-a apărut sub formă de umilință și de abnegație supremă. Pentru aceasta, "oamenii lui Dumnezeu" (săracii și simplii)

sînt așa de caracteristici Ortodoxiei, mai ales Ortodoxiei ruse: oameni care nu sînt din lumea aceasta și care n-au aici pe pămînt "cetate stătătoare", pelerini, oameni fără casă, "nebuni pentru Hristos", care au renunțat la rațiunea lor omenească, au acceptat aparența nebuniei, pentru a suferi voluntar ultragii și umilințe "pentru iubirea de Hristos". Desigur sfințenia ortodoxă nu este limitată la aceste forme, dar aceste trăsături arată ceea ce-i mai intim și mai eroic: toată puterea voinței religioase este întrebuințată pentru lepădarea formelor naturale și îmbrăcarea lui Hristos. Acești "oameni ai lui Dumnezeu" sînt exterior neputincioși, fără apărare, așa cum este în zilele noastre Biserica rusă în fața persecutorilor ei. Hristos, în timpul Patimilor, după Ghetsimani, nu mai face minuni și această umană slăbiciune, pe care n-o exclud nici puterea sa divină, nici legiunile de îngeri ale Tatălui, este însemnată cu pecetea măreției sublime: s-ar spune că Mîntuitorul ne arată cum trebuie să realizăm "fericirile" și că el cheamă pe toți cei ce sînt osteniți și împovărați. Acest aspect al sfințeniei nu este din lumea aceasta și, fără îndoială, el poate să fie completat și prin lucrul pentru iubirea lui Hristos, dar în această lume. Totuși, orice aspect al sfințeniei trebuie să aibă un caracter care să nu fie din lumea aceasta. Aceasta este tendința intimă, ascunsă, a sfințeniei, sarea, fără de care totul devine lăcesc: "căci toate aceste lucruri pămîntii le caută" (Matei 6, 32), pămîntii care nu cunosc și nu poartă în inimile lor chipul lui Hristos suferitor, smerit și dulce.

Nu s-ar putea nega că Ortodoxia, nu în calitate de Biserică ecumenică, ci în calitate de creștinism oriental, îmbracă un aspect, care este mai puțin "din această lume" decît acela al creștinismului occidental. Occidentul este mai practic, Orientul mai contemplativ. Creștinismul oriental consideră ca primul său apostol pe discipolul preaiubit, pe care Hristos l-a dat ca fiu mamei sale, cînd

era pe cruce, pe apostolul iubirii. Creștinismul occidental este mai ales impregnat de spiritul celor doi prinți ai apostolilor: Petru (catolicism) și Pavel (protestantism). Ioan ar voi să se odihnească pe pieptul Mîntuitorului, în timp ce Petru se întreabă dacă două săbii ajung și se preocupă de organizarea Bisericii. De aici caracterul contemplativ al vieții monahale în Orient. Această viață monahală nu cunoaște varietatea și nuanțele diverselor ordine religioase ale catolicismului. Contemplarea în Occident, nu e proprie decît anumitor ordine; în Orient, ea este trăsătura caracteristică a oricărei vieți monahale. Starea monahală, în Orient, este "acceptarea formei îngerești", adică părăsirea lumii pentru a o servi prin rugăciune și prin suferințe ascetice, nu luptînd în lume *ad maiorem Dei gloriam*. Desigur, opera Martei și aceea a Mariei, cele două surori deopotrivă de iubite ale Domnului, nu pot să fie cu totul separate și cu atît mai puțin pot fi opuse; dar rămîne totuși între ele o nuanță destul de accentuată. Este foarte posibil ca și Ortodoxia să se întoarcă acum înspre lume, mai mult decît a făcut-o pînă în prezent: istoria Bisericii o angajează. Maria rămîne cu toate acestea tipul ei spiritual propriu.

Ortodoxia are viziunea *frumuseții spirituale ideale*, de care sufletul caută să se apropie. * Este împărăția cercască a ideilor, pe care deja Platon o contemplase; sînt imaginile lumii îngerești, cerul spiritual (Gen. 1, 1) care se oglindește în apele pămîntești. Este un ideal religios, mai mult estetic decît etic, ideal situat dincolo de bine și de rău ca entități separate. Este lumina ce luminează drumul pelerinilor pe acest pămînt. Acest ideal ne cheamă dincolo de marginile vieții noastre, el cheamă la transfigurare.

* Antichitatea greacă a cunoscut ceva în acest gen în idealul ei: *καλοκαγαθία*, în care binele și frumosul se unesc.

ETICA ORTODOXĂ

Cea mai înaltă treaptă de viață etico-religioasă o alcătuiește idealul monahal, ca imitație perfectă a lui Hristos în purtarea crucii sale și în abnegație. Virtuțile supreme ale călugărului sînt umilința și curățenia inimii, realizate prin renunțarea la voința proprie. Voturile de castitate și sărăcie nu sînt decît mijloace pentru a atinge acest scop și aceste mijloace nu sînt obligatorii pentru toți, în orice chip, chiar împotriva scopului însuși. Ortodoxia nu cunoaște scări diferite ale moralei; ea aplică aceeași scară la toate situațiile vieții. Ea nu cunoaște nici deosebire între două morale, una mireană și alta monastică; nu există decît diferențe de cantitate, de grad, și nu diferențe de natură. Se poate părea că acest maximalism și această asprime a idealului monahal fac morala ortodoxă îndepărtată de lume și de viața practică, așa că ea n-ar avea răspunsuri de dat chestiunilor atît de diverse ale vieții noastre. Nu s-ar putea tăgădui că orice maximalism este mai greu decît minimalismul; eșecurile și alterările maximalismului duc adesea la consecințe mai rele. Dar adevărul el însuși este maximalist, lui îi lipsește suplețea; este adevărat că el nu există totdeauna în plenitudinea sa, dar niciodată nu se acomodează prin acceptarea jumătăților de adevăr. Calea strîmtă e calca creștină și nu se poate lărgi. Iată pentru ce principiile etice esențiale n-ar putea să sufere nici adaptare, nici tranzacție, nici concesie. Cu toate acestea reproșul "renunțării la lume", adresat Ortodoxiei, este lipsit de fundament. N-ar putea să fie adresat decît unui singur aspect din Ortodoxie, prea influențat de monahismul oriental și marcat de un anumit pesimism dualist

și pseudoeshatologic. Dar nu se poate deloc aplica Ortodoxiei în întregime, luminată de lumina Schimbării la față și a Învierii. Din punct de vedere etic, s-ar putea defini Ortodoxia ca sănătatea și echilibrul sufletului: cu tot seriosul ei tragic, propriu "împărăției care nu este din lumea aceasta", rămîne în ea loc pentru o mentalitate optimistă, plină de bucuria de a trăi, în limitele existenței terestre. Starca monastică nu este deloc singurul aspect (în orice caz, nu este totdeauna aspectul cel mai dificil) al împlinirii poruncilor lui Hristos. Aceasta devine evident dacă se studiază viața sfinților preamăriți de Biserică: alături de eroii ascezei monastice, găsim printre acești sfinți lucrători ai veacului acestuia: soldați pioși, regi și prinți, mame și soții; și este aici o mărturie directă a valorii aproape egale a diferitelor căi. Fiecare trebuie să fie – în inima lui – călugăr și ascet. Și dacă trebuie să spunem că starca monastică e necesară fiecărui creștin, aceasta nu trebuie să însemneze decît renunțare interioară pentru iubirea lui Hristos, care trebuie iubit mai presus de orice și mai mult decît viața proprie. Această renunțare face imposibilă atașarea nelimitată la lume, care a fost ceva propriu păgînismului; necesitatea de a rezista lumii în mod ascetic este stabilită în așa fel, încît cei ce au, trebuie să fie, după cuvintele Sf. Pavel, ca cei ce nu au.

Nici un domeniu al vieții nu e condamnat, nici suprimat: "Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămînă." (I Cor. 7, 20), învăța Sf. Pavel; dar trebuie să fii creștin în orice stare. Prin mijlocirea acestei acțiuni interioare, spirituale, o întreagă lume de "valori" creștine se elaborează în Stat, economie, civilizație; astfel se formează ceea ce se numește *spiritul* unei epoci. Ortodoxia a arătat puterea ei educînd popoarele din Orient – Bizanțul, Rusia, popoarele slave – și, de bună seamă, puterile ei nu sînt epuizate prin această lucrare și probleme noi i se pun acum.

Tot ceea ce am spus stabilește un relativism istoric de mijloace și metode în morala ortodoxă, în timp ce scopul rămîne unic și absolut.

Găsim o greutate cu totul particulară, proprie eticii ortodoxe, într-o trăsătură deja arătată: idealul de bază al Ortodoxiei nu este etic, ci estetic-religios; este viziunea "frumuseții spirituale"; pentru a-l apropia trebuie să ai "o artă spirituală", o inspirație creatoare. Această artă rămîne privilegiul unui mic număr de oameni; ceilalți se mulțumesc cu morala, care prin ea însăși nu are "gust spiritual": ea nu inspiră, disciplinează numai. Moralismul, apoteozat de etica rigoristă și autonomă a lui Kant, ca și probabilismul practic, la modă în catolicism, este străin de Ortodoxie. Nu s-ar putea tăgădui că acest estetism spiritual al Ortodoxiei degenerază uneori în indiferență față de necesitățile practice și mai ales față de educația metodică a voinței. Se poate observa aceasta din nefericire în momentele de criză istorică. Umilința și iubirea caracterizează mai ales pe ortodocși. De aici provin modestia, sinceritatea, simplitatea, care sînt atît de incompatibile cu spiritul de prozelitism și cu spiritul autoritar (*compelle intrare*), care prevalează aiurea. Ortodoxia nu convinge; ea formează și atrage: acesta este mijlocul ei de acțiune în lume.

Ortodoxia dă mai ales o educație *inimii*. Întru aceasta stă trăsătura ei distinctivă, izvorul superiorității precum și al slăbiciunii ei (adică al lipsei de educație a voinței). Etica creștină dezvoltată de diferitele confesiuni oglindește cu siguranță diferențele ce există între acestea; ea este cel mai mult impregnată de spiritul diverselor popoare și poartă semnul destinului lor istoric. Morala practică, filantropia sînt domeniul în care împărțirea lumii creștine se face cel mai puțin simțită (mișcarea de la Stockholm): *Life and work*. Și mă gîndesc, că în această comuniune diferite popoare creștine,

aparținând unor diferite confesiuni, pot să învețe unele de la altele. Occidentul poate să găsească o completare rigidității sale în suflul liber al Ortodoxiei; iar Orientul ortodox poate să învețe de la Occidentul creștin multe lucruri privind organizarea religioasă a vieții de toate zilele. Căci Marta și Maria, deși diferă mult, au fost și una și alta iubite de Mântuitorul.

XIII

ORTODOXIA ȘI STATUL

Raporturile dintre Biserică și Stat s-au schimbat mult în funcție de epocă. Statul păgîn era, în ochii Bisericii primare, bestia purtînd diadema cu nume profanatoare. Sentimentul Bisericii față de stat era atunci intransigent, eshatologic: "căci chipul acestei lumi trece" și curînd totul se va sfîrși. Tranziția de la eshatologism la istorism este deja însemnată în Epistolele Sf. Pavel, mai ales în capitolul 13 al epistolei către Romani, unde, în fața puterii lui Neron, apostolul proclamă acest principiu: "Nu este stăpînire fără numai de la Dumnezeu" și unde el admite valoarea pozitivă a Statului în raport cu căile istorice ale Împărăției lui Dumnezeu. Totuși, raporturile dintre Biserică și Stat rămaseră numai exterioare, atîta vreme cît statul roman a fost păgîn. Dar cînd această putere, în persoana împăratului Constantin, s-a înclinat în fața crucii, situația s-a schimbat: Biserica s-a apropiat de Stat și a luat asupra ei răspunderea destinelor acestuia. Această apropiere se traduce prin situația împăratului în Biserică. Cînd el devine un suveran creștin, Biserica răspîndește asupra lui darurile sale, prin mijlocirea ungerii; și ca l-a iubit pe cel Uns, nu numai ca pe șeful Statului, dar ca pe cel ce poartă un harism special, harismul domniei; ca pe logodnicul Bisericii, care are chipul lui Hristos însuși. Împăratul primește un loc special în ierarhie. Este greu să se determine exact acest loc, căci funcția imperială avea mai multe înțelesuri: pe de o parte împăratul era venerat ca purtător al unui harism special; pe de altă parte el reprezenta în Biserică poporul, elementul laic, națiunea aleasă, "sacerdoțîul regal"; și în fine, ca deținător al puterii, el era

primul slujitor al Bisericii: în persoana lui, Statul s-a încoronat cu crucea. Constantin cel Mare se definește el însuși ca fiind "episcop din afară". El dădea aici numelui de episcop înțelesul de administrator, supraveghetor al afacerilor financiare și administrative ale comunității, care îi era propriu în timpul apostolilor. Influența împăratului în Biserică se măsura de fapt cu puterea lui. Grație situației sale de "episcop din afară", el putea să exercite o mare influență asupra Bisericii; el convoca și prezida sinoadele ecumenice, ceea ce n-a provocat nicio dată obiecții nici în Orient, nici în Occident. Raporturile dintre Biserică și Stat erau stabilite, în principiu, după tipul "simfoniei", adică al acordului mutual și al independenței celor două părți. Statul recunoștea legea bisericească drept regulă interioară, Biserica se considera ca supusă Statului. Nu era aceasta un cezaro-papism, în care supremația bisericească ar fi aparținut împăratului. Cezaro-papismul n-a fost niciodată decît un abuz; niciodată n-a fost recunoscut dogmatic, nici canonic. Raporturile "simfonice" dintre Biserică și Stat duceau la aceea că împăratul conducea tot domeniul vieții și al legislației bisericești, în marginile administrației lui de Stat. Dar, dacă această "simfonică" se întîmpla să fie tulburată de un dezacord, dacă împărații încercau să impună Bisericii direcții dogmatice, care cîteodată erau crezii (arianism, iconoclasme), atunci Biserica se găsea persecutată și adevărata natură a raporturilor ei cu Statul se arăta din nou; căci niciodată cezaro-papismul n-a fost o dogmă. Cu toate acestea, Biserica punea mult preț pe alianța ei cu Statul, cu atît mai mult cu cît acesta servea Biserica și cu cît existența unui șef încoronat al lumii ortodoxe întregi – a împăratului ortodox – era socotită ca un atribut esențial al Bisericii. Împăratul era simbolul cuceririi lumii prin cruce; el era "arhitectul" împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. În momentul căderii Bizanțului,

împăratul ortodox avea deja un succesor în persoana țarului rus, care încinsese coroana bizantină și care era considerat drept continuatorul direct al imperiului ortodox. În Rusia, în epoca modernă, conceptul de țar nu mai era atât de simplu și atât de logic cum fusese la Bizanț. Începînd cu Petru cel Mare, această noțiune se complică cu elemente luterane despre supremația monarhului în Biserică și acest principiu, fals și inadmisibil pentru Biserică, a pătruns – deși cu anumite restricții necesare – în legile fundamentale ale Statului; dar el n-a fost proclamat niciodată ca lege a Bisericii. Anumite elemente de cezaro-papism nu interveneau aici decît ca abuzuri, ca și transformarea Bisericii într-un departament administrativ, în "departament al confesiunii ortodoxe". Cu toate aceste abuzuri, ideea împăratului ortodox și locul lui în Biserică rămîneau ceea ce erau altădată și n-aveau nimic comun cu un papism personificat în împărat (cezaro-papism). Biserica ortodoxă voia să influențeze pe cît posibil asupra puterii Statului, dar dinăuntru și nu din afară. Teoria romană a celor două săbii, după care papa instituie pe monarhi prin consacrare și-i depune prin excomunicare – după care deci el este distribuitorul suprem al oricărei puteri publice – n-a existat niciodată în Ortodoxie.

Cînd, în persoana împăratului Constantin, preamărit de Biserică drept "întocmai cu apostolii", Statul se recunoscuse creștin, putea să pară că chestiunea raporturilor dintre Biserică și Stat a fost rezolvată; Statul înceta să mai fie "bestia", își pierde natura păgînă, intra în domeniul Împărăției lui Dumnezeu. În același timp, problema locului ierarhic al împăratului era soluționată: persoana imperială intra în ierarhia ecleziastică, drept un purtător de harism. Raporturile între împărat și episcopat și locul împăratului în Biserică păreau să fie fundamente de nemișcat ale acesteia. Și totuși evenimentele au

arătat că o astfel de concluzie era falsă: Biserica ortodoxă a pierdut de două ori pe împăratul ortodox, o dată la căderea Bizanțului și altădată în zilele noastre, la căderea imperiului rus. Sub acest raport Biserica a revenit la starea lucrurilor, care erau înainte de Constantin. (Suveranii ortodocși ai Statelor balcanice nu pot să fie considerați ca șefi de regate ortodoxe, asemănătoare Bizanțului și Rusiei). Biserica există acum fără împărat; și situația ei harismatică, plenitudinea darurilor sale nu s-au schimbat totuși. Ce s-a întâmplat deci? În realitate, n-a fost atât de simplu și atât de ușor cum s-ar putea crede, să se transforme Statul păgîn într-un Stat creștin. A fost ușor să se transforme, prin edictul de la Milan, o religie persecutată în religie tolerată și mai târziu în religie de Stat și chiar să fie îmbrăcată într-o armătură oficială. Dar Statul însuși rămînea păgîn din susul pînă în josul vieții lui; el rămînea impregnat de concepțiile imperiului roman și ale despotismului oriental. Bizanțul – în persoana împăraților lui – a făcut eforturi considerabile pentru a apropia legile Statului de acelea ale Bisericii, dar acest lucru n-a fost decît începutul unui lung drum istoric, care a fost întrerupt de catastrofă. Același fapt s-a repetat în Rusia. În Rusia veche exista o serie de frumoase trăsături de o pietate patriarhală, dar subzistau aici totuși, atîtea elemente naturale și păgîne și, în statul rus, atîtea elemente de despotism prusian și asiatic, încît era prematur să se vorbească de un stat creștin. Aceasta era soarta lumii creștine în întregime, în Orient și în Occident, a acestei lumi care se ridica din barbaria primitivă la creștinism: situația imperiului ortodox – bizantin și rus – n-a fost alta decît aceea a sfîntului imperiu romano-german. Aceste imperii creștine nu erau decît un simbol pentru ceea ce ar fi trebuit să fie; și ar fi cu siguranță o gravă eroare să se identifice simbolul, sau visul, cu realitatea. Împărații

creștini au condus popoarele lor către Hristos în măsura în care o astfel de conducere era posibilă. Dar acel timp a trecut, căci viața, ea însăși, a pus capăt reprezentării reale a poporului Bisericii în persoana prințului, reprezentare pe care se baza autoritatea prințului în Biserică. În această reprezentare, puterea prințului a devenit o ficțiune, care conduce la formele cele mai dure ale tiraniei – tirania bisericască și jugul cezaro-papismului. Poporul a început să trăiască din viața lui proprie, făcând abstracție de această reprezentare a poporului prin prinț. Dacă Statul poate să fie pătruns de duhul Bisericii, aceasta nu se poate face în mod exterior, ci interior; nu de sus, ci de jos. Sîntem deci aduși la un nou aspect al chestiunii raporturilor dintre Biserică și Stat, la aspectul propriu timpurilor moderne. Sînt aici două chestiuni: una privind relațiile dintre Ortodoxie și puterea imperială și alta privind raporturile dintre Ortodoxie și Stat în general.

Legătura dintre Ortodoxie și puterea imperială ("autocrația") – este ea determinată în mod dogmatic? Nu este mai degrabă o legătură accidentală, formată în cursul istoriei și pe care tot istoria a suprimat-o? În lungile veacuri de existență a imperiului ortodox, ordinea lucrurilor stabilite era considerată ca imuabilă. Cu siguranță această convingere n-a devenit niciodată o dogmă și nu putea să devină, pur și simplu fiindcă ea nu avea baze în creștinism. Cum am spus deja, împăratul, Unsul lui Dumnezeu, purtătorul unui harism al puterii, reprezentantul laicilor, ocupa un loc determinat în Biserică. Dar acest loc nu este atît de necesar existenței Bisericii ca ierarhia de succesiune apostolică – clerul și episcopatul – de care Biserica nu se poate lipsi. Pe de altă parte, elementul laic, poporul lui Dumnezeu, sacerdoțiul regal, este tot atît de necesar Bisericii ca și ierarhia; păstorii nu pot să existe fără păstoriți. Dar această importanță a laicilor nu s-ar putea

lega de reprezentarea lor în persoana împăratului; nu poate să mai existe o reprezentare personală, cum era cazul în Biserica primară. Este adevărat că ideea unui rege după chipul lui Hristos este inerentă Bisericii. Nu este aici o idee politică, legată de o anumită formă de organizare a puterii, ci de o idee religioasă. Această idee poate să fie realizată de o democrație, de un reprezentant ales al puterii, de un președinte, tot așa de bine ca și de un autocrat. Este în general ideea sfințirii puterii în persoana reprezentantului ei suprem; este idealul regelui-sfânt, arătat dinainte în Vechiul Testament (psalmi și cărți profetice) și simbolizat în imaginea "regelui plin de blîndețe", făcîndu-și intrarea în cetatea regală. Această idee este în legătură cu promisiunea "împărăției sfinților cu Hristos", la prima înviere, despre care vorbește Apocalipsa (cap. 20). Puterea imperială istorică a voit să realizeze această idee, dar, în același timp, ea a denaturat-o și a întunecat-o. Poate că a pierit tocmai din cauză că nu s-a conformat launtric ideii sale. Această apocalipsă a puterii e, ca să spunem astfel, o "utopie" ortodoxă, o utopie bazată pe profețiile Vechiului Testament. Poporul rus a iubit ideea "țarului alb", a regelui-sfânt, care ar realiza Împărăția lui Dumnezeu pe pămînt. E vorba aici de puterea *transfigurată*, care nu mai este puterea sabiei, ci puterea iubirii.

Dar această ideologie a sfințirii individuale a puterii n-are nimic comun cu un regim politic determinat, în special cu monarhia birocratică. S-a făcut adesea această substituție. Partizanii unui sistem politic determinat, pentru care religia este – cu știință sau nu – un instrument politic, o fac încă. A stabili o legătură între Ortodoxie, religie a libertății, și tendințele politice reacționare, este o contradicție strigătoare, care poate să se explice prin istorie, dar nu prin dogmele ortodoxe. Desigur, în timp de îndelungate veacuri, Ortodoxia a fost legată de monarhie; aceasta i-a făcut multe servicii, deși

i-a cauzat și grave răni. Statul "creștin", asigurând Bisericii ortodoxe o situație "dominantă", era pentru ea, în același timp, o piedică, un obstacol, în calea liberei sale dezvoltări: tragedia Ortodoxiei istorice – căderea Bizanțului, situația din Rusia zilelor noastre – poate în parte să se explice prin această lipsă de echilibru în raporturile Bisericii cu Statul. Este deci fals să se transforme istoria împărăției ortodoxe, care are laturile ei întunecoase și laturile ei de lumină, într-o Apocalipsă care glorifică trecutul; este fals să se vadă în acest trecut, un paradis pierdut, împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Cu prețul a nenumărate jertfe, revoluția a *eliberat* Ortodoxia pentru totdeauna (trebuie cel puțin să se spere) de o legătură prea strânsă cu Statul monarhic. Această legătură, drept vorbind, n-a fost niciodată de o importanță exclusivă. Biserica ortodoxă a existat în diverse țări, sub regimuri politice diferite, în republicile de la Novgorod și Pskov, precum și sub despotismul lui Ivan cel Groaznic și sub guverne eterodoxe; niciodată ea nu și-a pierdut plenitudinea și puterea. În zilele noastre, Biserica există de asemenea sub jugul comunismului, în emigrare și în lumea întreagă, independent de condițiile politice. Nu există nici o legătură interioară și imuabilă între ortodoxie și cutare sau cutare sistem de guvernământ; și ortodocșii pot să aibă diferite opinii și diferite simpatii politice. Este treaba conștiinței lor de cetățeni și a inteligenței lor. Cu siguranță, în anumite împrejurări, unitatea religioasă naște uniformitatea ideilor politice; aceasta se întâmplă în parte din cauza iubirii ce unește pe membrii Bisericii; dar, s-o repetăm, nu există legătură dogmatică între Ortodoxie și un sistem politic determinat. Ortodoxia este liberă și nu trebuie să servească un regim politic. Ea are un ideal religios – nu politic – al sfințirii puterii; și nu este idealul celor două săbii sau al unui Stat bisericesc, așa ca monarhia pontificală, la care

catolicismul nu vrea să renunțe. Ortodoxia nu admite nici papa-cezarism, nici cezaro-papism.

Raporturile dintre Biserică și Stat s-au schimbat mult în cursul istoriei. Pînă la revoluție, ele se reduceau la diferite forme de "Stat creștin" în uniune cu Biserica. De multă vreme sistemul Statului confesional nu mai corespunde împrejurărilor, căci Statul contemporan grupează popoare de confesiuni și chiar de religii diferite. În prezent, sistemul de uniune a devenit – se pare – cu totul inaplicabil. Se face o sciziune între Biserică și Stat, avantajoasă și uneia și celuilalt; separarea Bisericii și a Statului, sub formele ei diferite, a înlocuit alianța veche.

Acastă separație, mai întîi impusă prin forță, Biserica ortodoxă a acceptat-o – și ea – căci corespunde demnității și vocației ei. În anumite țări, separația n-a fost săvîrșită complet, dar situația Bisericii ortodoxe este acolo cu totul alta decît într-un Stat confesional. În consecință, Ortodoxia încetează de a fi o Biserică de Stat, ea pierde această situație de care sînt legate diferite avantaje, dar care comportă și o grea povară. De fapt, separarea Bisericii de Stat poate să aibă un înțeles foarte diferit, de la acela al unei persecuții directe (Rusia sovietică),* pînă la cel al unei libertăți de conștiință complete (Statele Unite ale Americii). Această libertate este acum regimul cel mai favorabil Bisericii și cel mai normal; el eliberează Biserica de tentațiile clericalismului și-i asigură o dezvoltare fără obstacole. Fără îndoială, acest sistem nu-i valabil decît provizoriu, pentru a atinge mai bine scopurile, pe care și le propune Biserica. Dar

* Statul sovietic a proclamat *de jure* separarea, dar *de facto* este un stat confesional cum nu sînt altele pe lume: ateismul militant al sectei comuniste este religia dominantă; celelalte religii, tolerate mai întîi, nu mai sînt acum nici tolerate.

Biserica, acceptînd să se separe juridiceşte de Cezar, de Stat, socotind aceasta ca o eliberare, nu renunţă să influenţeze asupra *întregii* vieţi a poporului şi să-i pătrundă toţi porii.

Idéalul transformării Statului prin energiile interioare ale Bisericii subzistă în toată puterea lui şi fără nici o restricţie, în chiar epoca separaţiei Bisericii şi Statului; căci această separaţie rămîne exterioară şi nu interioară. Căile de influenţă ale Bisericii se schimbă; acţiunea nu se mai face din afară, de sus, ci dinăuntru, de jos, din popor şi prin popor. Reprezentarea poporului de suveranul creştin, în vigoare în epoca imperiului ortodox, nu mai există; poporul laicilor participă la viaţa Bisericii fără nici un intermediar; aşa că Biserica influenţează asupra Statului pe cale democratică. Dar este o democraţie a sufletelor. Noi pericole, noi dificultăţi intervin pe această cale, asemănătoare acelor care existau în timpurile alianţei dintre Biserică şi Stat: Biserica poate să fie antrenată să se amestece în partidele politice; acestea, la rîndul lor, pot s-o abată din adevăratul ei drum. Dar un avantaj esenţial rămîne: Biserica îşi exercită influenţa asupra sufletelor pe calea *libertăţii*, care singură corespunde demnităţii creştine, nu pe calea constrîngerii: constrîngerea aduce mai repede anumite rezultate, dar ea poartă cu sine propria-i pedeapsă; istoria contemporană a Occidentului şi a Orientului o dovedeşte. Nu se pot închide ochii faţă de laturile slabe ale separării Bisericii de Stat: în zilele noastre, cînd libertatea individuală este tot mai mult neglijată, separaţia se transformă cîteodată în violare directă sau indirectă a drepturilor Bisericii şi chiar în persecuţie. Dar Providenţa conduce Biserica, prin încercări, să se elibereze de formaţiunile eterogene, parazitare, care au invadat trupul ei în cursul veacurilor. Ca urmare, influenţa Bisericii asupra vieţii noastre şi, cu deosebire asupra Statului, va creşte.

ORTODOXIA ȘI VIAȚA ECONOMICĂ

Religia, concepția predominantă despre lume, marchează cu pecetea ei pe "omul economic". O legătură interioară între religie și activitatea economică se stabilește în sufletul omenesc; punerea în lumină a acestei legături ar fi una dintre cele mai interesante pagini ale științei economice. În particular, există – alături de alte tipuri spirituale – un tip creștin al "omului economic", un tip economic creștin în general, precum și tipuri potrivite diferitelor confesiuni: tip ortodox, catolic, protestant (cu diferite ramuri: puritan, luteran, reformat, quaker etc.). Se pot stabili trăsăturile particulare ale omului economic *ortodox*? Să notăm mai întâi trăsăturile economice proprii întregului creștinism, pe urmă trăsăturile economice inerente Ortodoxiei în condițiile ei istorice concrete.

Economia politică a Europei contemporane se dezvoltă acum pe bazele științei; ea pare adesea un element străin și ostil creștinismului, dar în fond ea s-a născut din el. Ea este creația omului creștin, liberat de natură și vrăji, în timp ce acestea țineau prizonier pe omul păgîn. Omul a înțeles că el e stăpînul și centrul naturii. Nu este aceasta decît un rezultat indirect al creștinismului: căci, nefiind din această lume și chiar fiind deasupra acestei lumi, creștinismul a dat omului conștiința propriei lui puteri și spiritualități. Și, liberat în spirit, el își simte chemarea, care este să realizeze ceea ce pot asupra lumii voința și inteligența sa. Lent, dificil, dar inevitabil, începe pentru popoarele europene, "istoria modernă", epoca umanismului și a Renașterii, iar – mai tîrziu – epoca industrialismului, care nu este poate decît la începutul

drumului său. Epoca noastră nu-și amintește de aceste ascendențe istorice și spirituale; ea se înclină mai degrabă în partea păgânismului, dar ea s-a născut din spiritul creștin.

O condiție a energiei economice este recunoașterea lumii naturale ca bun sau ca valoare. Mai mult chiar: recunoașterea unei anumite înrudiri între om și lume. Se observă aceasta mai ales dacă se are în vedere renunțarea la lume a budismului și ideea pesimistă pe care acesta și-o face despre lume: legătura de suferințe și de iluzii; este evident că un asemenea punct de vedere paralizează voința economică. Sînt două chipuri de a accepta lumea: 1. un chip natural, păgîn: omul rămîne victimă a puterilor naturii, îndumnezeite de el; el nu poate să scape din beția orgiastică, din robia față de natură, pe care o adoră (așa sînt *toate* religiile păgîne vechi: egipteană, grecească, babiloniană etc.); 2. un chip creștin: omul "acceptă" lumea, în calitate de creație a lui Dumnezeu, al cărei stăpîn este omul; el o acceptă cu iubire, dar și cu sentimentul independenței lui, independență proprie unei ființe conștiente de spiritualitatea ei. Omul este superior naturii, dar el este în același timp o ființă naturală. Iată faptul, care stabilește o relație pozitivă între om și natură, această grădină a lui Dumnezeu, pe care omul este chemat s-o cultive și în care el trebuie să stăpînească. Noi vedem aici un fel de antinomie: de o parte, creștinismul cheamă pe om să se elibereze de această lume, de dragostea de lume, de orice grijă economică: "Priviți paserile cerului; ele nu seamănă, nici nu secără, nu adună în grînare și Tatăl vostru din ceruri le hrănește!" (Mt. 6, 26). "Cei ce cumpără trebuie să fie ca și cum n-ar avea nimic; iar cei ce se bucură de lume să fie ca și cum nu s-ar bucura, căci chipul lumii acesteia trece" (I Cor. 7, 30-31). Deci creștinismul stabilește o opoziție ascetică față de lume. Dar,

În același timp, numai creștinismul propovăduiește să se iubească lumea cu o iubire supremă, lumea care este creația lui Dumnezeu, această lume, pe care a iubit-o Dumnezeu într-atît, încît a creat-o prin înțelepciunea sa și n-a cruțat pe propriul său Fiu, pentru ca s-o mîntuiască. Lumea este eternizată de Dumnezeu, căci natura actuală a lumii trebuie să se schimbe și să facă loc unui nou cer și unui nou pămînt. Omul nu este numai logოსul intelectual, dar și logოსul economic al lumii, stăpînul creației. El are dreptul și datoria de a lucra în lume, pentru propria-i existență, pentru a ajuta pe aproapele și pentru a îndeplini opera comună a umanității, conform poruncii lui Dumnezeu: "Supuneți pămîntul și-l stăpîniți pe el" (Gen. 1, 28). Munca omului face parte din raporturile lui cu natura și harul sfințitor al Sfîntului Duh i se adaugă. În principiu, totul poate să fie sfințit, în afară de lucrurile întrebuițate cu scop rău. Cu deosebire, Biserica binecuvîntează toate elementele naturii: apa, aerul, pămîntul, focul.

Sfînțirea lucrurilor necesare omului și întrebuițate de el este, în principiu, de o mare importanță; acestea sînt înainte de toate materiile necesare la săvîrșirea tainelor, pîinea și vinul euharistic, mirul pentru confirmare și untdelemnul ungerii bolnavilor, apele botezului. Vine pe urmă sfînțirea (prin binecuvîntare) a vinului, a pîinii, a fructelor, a strugurilor, a untdelemnului, a mierei și a grîului, a ofrandelor pascale, a diferitelor lucruri, edificii, drumuri etc. Biserica dă binecuvîntarea sa elementelor naturale; această binecuvîntare se întinde la domeniul întreg al producției economice, al consumației. Această binecuvîntare cuprinde o putere transfigurantă, așa că activitatea omului care transformă natura, sau, altfel zis, lucrarea economică, de o parte, și puterea lui Dumnezeu, care transfigurează această natură,

acționînd *deasupra* forțelor omenești, dar nu în afară de ele, de altă parte, sînt reunite în ea, amîndouă.

Tot ceea ce am spus precizează punctul de vedere ortodox despre viața economică. Știm că istoria creștinismului oscilează mereu între acești doi poli: renunțarea la lume, acceptarea veacului. Creștinismul a eliberat și a reabilitat munca, mai ales munca economică și i-a dat un suflet nou. De aici s-a născut un nou om economic, pe care noi motive îl stimulează la muncă. Tocmai înfrîmarea extremelor dă, prin intensitatea ei, cea mai mare energie lucrului ascetic în mod religios motivat. Această *muncă ascetică* liberă este puterea economică și religioasă, care susține fundamentele înseși ale civilizației europene. Se știe bine pînă în ce măsură mănăstirile au contribuit la popularea terenurilor păduroase și mlăștinoase ale Europei; aceste mănăstiri au fost centre de energie duhovnicească și economică. Caracterul idealist al muncii economice, atît de diferit de egoismul bestial al luptei de clasă, predicată în zilele noastre, a fost un puternic factor al dezvoltării economice. Cu tot ascetismul care se manifestă prin dorința de a părăsi această lume și de a o învinge prin tendința către o sărăcie voluntară, cu tot acest ascetism care este sufletul oricărei vieți monastice, izbînda egoismului economic este posibilă, de asemenea. Așa se produce secularismul: de aici s-a născut omul economic contemporan, cu psihologia lui simplificată de egoismul economic. Natura ascetică și spirituală a muncii economice, atît de întunecată, încît de obicei nimeni nu mai e conștient de ea, subzistă totuși pînă în zilele noastre. Disciplina muncii, adunată în ascetismul creștin și dusă departe de fiul risipitor, rămîne mereu vizibilă în societatea europeană.

Schema indicată, "acumularea primitivă" a energiei economice prin munca ascetică, este valabilă pentru toate părțile lumii creștine – Orient și Occident. *Omul*

economic al creștinismului este caracterizat prin credința lui. Aceasta nu înseamnă că omul este eliberat de greutatea exterioară a necesității economice, prin faptul credinței sale; apostolii lui Iristos trebuiau să exercite și ei meseria de pescari, iar Sf. Pavel trebuia să facă corturi; dar, *în interior*, această povară este suportată pentru iubirea lui Dumnezeu, în numele *ascultării* creștine.

Această tendință religioasă precizează tipul spiritual al agentului economic: el trebuie să îndeplinească slujba sa economică plin de sentimentul responsabilității religioase, oricare ar fi situația sa socială. Etica muncii nu poate să fie înlocuită prin nici un program umanist ori comunist. Comunismul creează o nouă sclavie pentru popor; el obligă la muncă forțată și libertatea nu mai aparține decât unei clase ori unui partid. Or, știința economică ne spune că munca sclavilor este mult inferioară muncii libere, din punctul de vedere pur economic. Și lucrul economic liber, ca și disciplina muncii, nu sînt date decât de creștinism.* Desigur și alte religii au furnizat motive religioase muncii, de exemplu iudaismul, islamismul și chiar religiile păgîne. Dar creștinismul eliberează energia economică, risipind coșmarele păgînismului, și, în același timp, dirijează această energie, o normează din punct de vedere etic. Activitatea economică urmează o diagonală, o rezultantă între acțiunea creatoare economică și ascetism.

Veacuri întregi *Ortodoxia* istorică a cunoscut, printre popoarele orientale, predominanța economiei agrare, în care capitalismul financiar și industrial era de mică importanță. Ca și Biserica occidentală, Biserica orientală a dezavuat împrumutul cu dobîndă, considerîndu-l de resortul cametei. Este adevărat că Bizanțul n-a cunoscut oprirea directă a împrumutului cu dobîndă, cum este

* Este de notat că în rusește numele de lucrător-muncitor înseamnă pur și simplu "creștin".

cazul în Biserica catolică; totuși nimeni n-a putut să se sustragă canoanelor pentru a admite dobînda ca o relație economică normală. Viața agricolă în conformitate cu particularitățile caracterului național, ale climatului, ale naturii etc., a primit amprenta cultului creștin; se observă aceasta dacă se au în vedere sărbătorile, sfîințirile, adaptarea diferitelor acte economice la celebrarea amintirii sfîinților. Această "religie agricolă" aduce în viața economică multă lumină, căldură și poezie religioasă, căci ea o eliberează din proza mecanică, atît de caracteristică uzinei. În general, munca agricolă este mai favorabilă raporturilor religioase, decît uzina orașelor. Cu toate acestea dezvoltarea formelor economice este un proces natural și nu stă în putința omenească să oprească această dezvoltare. Acesta este punctul de vedere ortodox cu privire la industrialismul și urbanismul contemporan, și cu privire la capitalismul industrial în general. Dacă nu este posibil să fie suprimat, pentru că este economic inevitabil, nu rămîne decît să i se dea un sens creștin și să fie înnobilit. În loc să se organizeze exploatarea, este vorba de a organiza munca întregii umanități, cu scopul de a servi țelurilor supreme ale acesteia și iubirii creștine, nu voluptății și cupidității. De aici rezultă un nou scop al creștinismului – predicarea creștinismului social: are economia un înțeles eshatologic general în afară de achiziționarea pîinii zilnice? Rezultatele cîștigate de economie participă ele la mîntuirea lumii? Care este sensul progresului economic și tehnic? Ortodoxia istorică n-a studiat încă mult aceste chestiuni, care nu sînt decît obiectul speculației teologice contemporane. Temele esențiale ale acestei speculații se rezumă aproape în felul următor: omul este un agent economic nu numai în calitatea sa de ființă individuală, dar și ca ființă generică. Se poate spune că acțiunea economică este împlinită nu de un individ, ci de întreaga umanitate, iar eforturile și rezultatele cîștigate

separat aduc în total dominația omului asupra naturii. Omul își realizează destinația, care constă din a fi stăpînul universului, a descoperi energia lumii și a o supune voinței sale. *Opera comună* a umanității se împlinește grație muncii economice, după definiția gînditorului rus N. Fedorov, care a făcut din această chestiune centrul sistemului său teologic. Activitatea economică pune în lumină caracterul cosmic al omului, vocația și puterea lui ca agent cosmic. În acest domeniu economic, omul trăiește din aceeași viață ca și lumea – în ceea ce privește producția și consumația. Prin consumație, mai degrabă, prin acțiunea de a mânca, prin "schimbul de materii", omul își realizează uniunea cu carnea lumii. Materia acestei lumi, absorbită de om, se transformă în elementele trupului său și – invers – după eliminare, aceste elemente se reîntorc în materia lumii: acest ciclu mărturisește despre caracterul cosmic al trupului. Trupul se întinde dincolo de limitele sale imediate. hrana este comuniunea noastră naturală cu carnea lumii, sub forma materiilor alimentare. Celelalte aspecte ale consumației (veșminte, satisfacerea trebuințelor auzului, ale vederii, ale pipăitului, ale mirosului, ale tuturor simțurilor) conduc de asemenea la "umanizarea" materiei, la creșterea organelor corpului omenesc dincolo de limitele lui naturale și, într-un anumit înțeles, la transformarea materiei lumii într-un corp aparținător tuturor oamenilor. Pe de altă parte a lucra este a ieși din sine în mod activ pentru a merge în lume. Orice act de muncă este o realizare a planului omului în afară de el însuși.

În ceea ce privește moralizarea vieții economice, influența Bisericii se manifestă prin educația "gustului spiritual", prin lupta împotriva păgînismului contemporan, împotriva luxului și perversității. Este greu de măsurat gradul acestei influențe, dar este tot așa de greu de tăgăduit. În ceea ce privește distribuția, Biserica este

chemată să fie o conștiință socială, care trebuie să ridice glasul adresându-se inimilor oamenilor și amestecându-se în viața lor publică. Pentru a soluționa chestiunea socială în forma ei modernă, Ortodoxia are mai puțină experiență istorică decât Bisericele occidentale: acestea au avut de a face cu un capitalism industrial deja dezvoltat, în vremea în care țările ortodoxe rămâneau încă în stadiul economiei naturale și al predominăției agriculturii. Dar chestiunile ridicate, puse în zilele noastre de bolșevism, aduc Biserica să soluționeze chestiunea socială atât de ascuțită. Se pot deci indica trăsăturile caracteristice ale Ortodoxiei, care au importanță pentru soluționarea problemei sociale. Să arătăm mai întâi că Ortodoxia admite ierarhismul, dar nu clericalismul; duhul Ortodoxiei este "sinodal". Acest duh, aplicat la relațiile sociale, este ceea ce se numește democratismul. Desigur, "sinodalitatea" Ortodoxiei nu este democrația, dar absența "prinților Bisericii" și a monarhului bisericesc – a papei – o face populară, favorabilă spiritului democrației economice. Dostoievski spunea uneori: Ortodoxia este socialismul nostru rus. El voia să spună că se afla în ea inspirația iubirii și a egalității sociale, care lipsea în socialismul ateu. Ortodoxia n-a fost numai o religie imperială, ci ea a fost și religia țăranilor. Acum, când ea a încetat să mai fie imperială, se apropie tot mai mult de clasa muncitorească. Cît despre socialismul propriu-zis, Ortodoxia, (ca și creștinismul în general), nu poate să se potrivească ateismului, care constituie un fel de religie a socialismului. Legătura între socialism și "antropoteismul" anti-creștin este un fapt al vieții contemporane care are cauze spirituale și istorice. Este aici ispita pîinilor, pentru care umanitatea se leapadă de Hristos și profesază că omul va trăi numai cu pîine (materialism economic). Totuși acest trist fapt nu face indisolubilă legătura dintre socialism și ateism; oricum,

se poate nădăjdui într-un alt viitor, într-un viitor creștin. Căci sufletul omenesc din fire este creștin și el nu poate să se îndeustuleze numai cu pîine. Care este deci punctul de vedere creștin cu privire la socialism? Nu există încă o definiție doctrinală în această privință și de altfel o astfel de definiție nu este indispensabilă, căci nu este vorba de o chestiune dogmatică, ci de o chestiune de etică socială. Totuși tradiția ortodoxă, operele Părinților Bisericii (Sf. Vasile cel Mare, Ioan I Irisostom și alții) ne oferă baze suficiente pentru a admite socialismul în înțelesul cel mai general, ca negație a sistemului de exploatare, de speculă, de lăcomie. Ortodoxia nu trebuie să se opună socialismului, dacă acesta din urmă recunoaște libertatea individuală, ci dimpotrivă, căci acest socialism este împlinirea poruncii iubirii în viața socială. Biserica ortodoxă are destule puteri pentru a răspunde chemării sale sociale – ea poate să lumineze cu lumina ei calea pe care o urmează umanitatea, poate să deștepte conștiința socială, poate să anunțe vestea cea bună acelor care sînt împovărați și întristați.

În decursul tuturor veacurilor de existență a Bisericii creștine și mai cu seamă în secolul XIX, s-a încercat de multe ori să se predice creștinismul social, în Orient ca și în Occident. * Eu cred că este o latură a creștinismului care n-a fost încă pusă în lumină și că această revelație aparține viitorului. Nu este suficient ca creștinismul să se adapteze la schimbările vieții, care se săvîrșesc fără el și care nu se fac totdeauna în mod liber.

* Pentru Rusia, arătăm activitatea grupului de slavofili: Teodor Buharev, Dostoievski, Tolstoi, Vl. Soloviev, N. Fedorov. Scriitorii contemporani s-au ocupat de aceeași chestiune. Voi indica și cărțile mele: 1. *Du marxisme à l'idéalisme*; 2. *Deux cités. Étude sur la nature de l'idéal social*; 3. *La philosophie de l'économie*; 4. *Lumina neapusă* (în rusă); 5. *Essais sur l'histoire des doctrines économiques*; 6. *Essais sur l'histoire des doctrines sociales* etc.

Ortodoxia este chemată să *conducă* popoarele, să deştepte conştiinţa lor, să le aducă în starea de a face eforturi către scopuri noi. Altfel zis, noi sperăm să se ivească în creştinism un nou spirit profetic, ale cărui prime indicii le vedem în Ortodoxia rusă a secolului XIX, şi noi nădăduim că acest spirit se va dezvolta tot mai mult în Rusia, după sfârşitul bolşevismului. Este vorba aici de ceva cu mult mai important decât "socialismul creştin" sub diferitele lui forme, aşa cum există în toate ţările. Este vorba de un nou *aspect* al creştinismului, de aspectul său social, de o nouă înfăţişare a duhului Bisericii şi de opera creatoare a Bisericii, de aspectul ei universal sau social; şi ceea ce se numeşte astăzi socialism nu este decât un detaliu exterior, nu este decât prototipul abundenţei darurilor pe care le cuprinde Biserica. Creştinismul are şi el o "utopic" socială şi comunistă, care se va împlini pe pământ şi se numeşte – după profeţiile Vechiului şi Noului Testament – Împărăţia lui Dumnezeu; aceasta aparţine în deplinătatea ei veacului ce va să vină, dar ea se va manifesta deja pe acest pământ, ca mărturie a adevărului. Profeţii Vechiului Testament (Isaia şi alţii) o mărturisesc, precum şi Apocalipsa (cap. 20). Hristos este un Rege şi împărăţia lui, deşi nu este din lumea aceasta, se împlineşte şi aici, pe pământ. Iarisma regală, pe care el a împărtăşit-o Bisericii o cheamă să participe la creaţia istoriei. Cei ce au urechi de auzit, să asculte acum bubuiturile de tunet ale istoriei!

Totuşi, toate acestea aparţin viitorului, care este încă dincolo de orizontul istoric. Ceea ce importă pentru moment este de a preciza punctul de vedere ortodox cu privire la clasele sociale actuale şi la raporturile lor reciproce. Este bine stabilit că Ortodoxia nu poate să fie legată de nici o *clasă* existentă (ceea ce "stînga" şi "dreapta" ar voi să-i impună). Creştinismul este *deasupra* claselor limitate şi egoiste. Ortodoxia nu poate nici să fie legată de vreun

sistem oarecare de organizare economică; asemenea sisteme sînt în vigoare fiecare la rîndul lor. Dar vorbind de epoca noastră, se pot stabili două principii, destul de evidente din punct de vedere etic și social. În primul rînd Ortodoxia *nu ia apărarea* cu orice chip a proprietății private. Proprietatea privată este o instituție istorică, ale cărei forme se schimbă în tot timpul, precum și importanța ei socială; ea nu are o formă, care să aibă o valoare durabilă, intrinsecă. În al doilea rînd, Ortodoxia nu poate să aperc sistemul capitalist, căci el este întemeiat pe exploatarea muncii salariate; ea nu poate decît să se acomodeze în mod provizoriu cu acest sistem din cauza meritelor lui: căci el a mărit productivitatea muncii și energia creatoare. Dar sînt aici margini neîndoielnice; nerespectarea lor nu se poate justifica. Creștinismul nu poate și nu trebuie să se acomodeze cu robia negrilor, nici cu exploatarea muncii copiilor, practică de capitalism la începuturile lui. De altfel, capitalismul, ca și proprietatea privată, își schimbă fără încetare aspectul istoric, pătrunzîndu-se puțin cîte puțin de anumite elemente ale socialismului. Așa că aceste categorii abstracte, de capitalism și de socialism, atît de comode pentru demagogie, sînt cu totul inaplicabile, dacă sînt studiate mai profund, la lumina conștiinței noastre. Nu este decît o valoare supremă, în lumina căreia trebuie să judecăm formele economice. Este *libertatea individuală* în drept și în economie. Deci, cea mai bună formă economică – oricare i-ar fi numele și în orice chip s-ar combina în ea capitalismul și socialismul, proprietatea privată și proprietatea publică – este aceea care asigură *mai bine*, într-o stare de lucruri dată, *libertatea personală*, apărînd-o de sărăcie naturală și de robie socială. Iată pentru ce punctul de vedere ortodox cu privire la formele economice ține socoteală înainte de toate *de istorie*. Este domeniul relativismului mijloacelor: numai scopul rămîne imuabil.

ORTODOXIA ȘI GÎNDIREA APOCALIPTICĂ

Biblia cuprinde o Apocalipsă – nu numai pe aceea a Sf. Ioan, care constituie un sfîrșit atît de maiestuos al Noului Testament, ci încă o întreagă serie de apocalipse: acelea din cărțile profetice ale Vechiului Testament, acelea din Evanghelii (cuvinte ale Mîntuitorului însuși) și acelea din scrierile apostolice. Aceste apocalipse mărturisesc despre tragedia lumii și a istoriei omenești, despre destinele tragice ale Bisericii, despre încercările ce vor veni. Cu toate acestea, nu este vorba în ele numai de încercări, de agonia lumii înaintea sfîrșitului ei, ci și de Viitorul Bisericii, care-și așteaptă încă împlinirea. Există oare în viața Bisericii un *Viitor*, adică un timp în mod real umplut, care să cuprindă o *nouă* creație, o nouă profeție, o nouă inspirație? Un viitor care, de altfel, nu va fi cu totul nou, căci el se va manifesta între marginile Bisericii Noului Testament, în sînul ei, dar care va forma o nouă pagină, încă necunoscută, a istoriei? Sau din principiu nu poate să mai fie nimic nou în istoria Bisericii, care s-a împlinit deja lăuntric, deși poate încă să mai dureze cîtva timp, așa că acest epilog poate să formeze mai multe acte? Pot să existe trei răspunsuri la această chestiune: primul aparține celor dintîi creștini. După acest răspuns, nu există viitor, căci nu există timp; ultima oră a istoriei a sunat; trebuie deci să se aștepte a doua venire a Mîntuitorului. Într-un cuvînt, ideile apocaliptice se pierd în eshatologie. Există un alt răspuns la această chestiune: istoria Bisericii este *lăuntric* terminată, dar ea se prelungește în afară; Biserica are deja plenitudinea a tot ceea ce ea trebuie să îndeplinească. Deci, în fond, nimic nu ne separă de sfîrșit;

aceasta nu este decît o chestiune de durată. Această interpretare nu ține suficient socoteala de textele apocaliptice, atît de eclatante în calitate și în putere.

Multă vreme, Ortodoxia a acceptat și ea acest spiritualism, în conformitate cu duhul epocii. Cu deosebire, Biserica bizantină putea să se simtă tot atît de imuabil și definitiv instalată sub cupola puterii imperiale, ca și Biserica occidentală sub a papei; numai după căderea Bizanțului a apărut clar caracterul relativ și condițional al acestei epoci. Sufletul Ortodoxiei ruse, cu toată interpretarea spiritualistă a Apocalipsei de către ierarhie, este, în profunzimile lui, totdeauna accesibil emoției și presimțirilor apocaliptice; și aici este *al treilea* tip al gîndirii apocaliptice. Apocalipsa rusă are două aspecte, ca și profețiile apocaliptice înseși: un aspect trist și unul de bucurie. În primul caz, se observă mai ales latura tragică a profețiilor apocaliptice, care primesc atunci o nuanță eshatologică; se vede în ele mai cu seamă vestea apropiatului sfîrșit al lumii și uneori rezultă o "evadare" spirituală, o fugă în panică; omul fuge de viața actuală pentru a-și căuta un azil în eshatologie. Această panică s-a făcut simțită mai ales în schisma vechilor credincioși ruși; vechii credincioși s-au separat oficial de Biserică, dar viața lor spirituală a păstrat duhul Bisericii ortodoxe, deși marcat de o anumită îngustime inevitabilă. Apariția unui anticrist – împăratul Petru cel Mare – întreruperea succesiunii sacerdotale de "erezie", în sfîrșit pecetea bestiei, impusă tuturor de statul ateu, acestea erau, în ochii vechilor credincioși, semnele apropierei sfîrșitului lumii. Pentru aceasta, cei mai zeloși fugeau în păduri și se ardeau acolo ei înșiși, preferînd botezul focului unci vieți sub jugul anticristului. Alături de aceste idei sumbre, s-a format legenda orașului luminos Kiteje, oraș înghițit de fundul unui lac, după voința lui Dumnezeu, dar care rămîne totuși vizibil pentru cei aleși. Această stare de suflet eshatologică

durează pînă în prezent, cînd poporul rus este într-adevăr sub jugul "bestiei care pronunță cuvinte de hulă împotriva lui Dumnezeu și a tot ce e sfînt". Alături de acest eshatologism popular, alte experiențe apocaliptice renasc, în secolul XIX, printre intelectualii religioși; se presimt noi perspective, încă necunoscute în viața Bisericii. Aceste nădejdi apocaliptice rămîn confuze și vagi. În virtutea caracterului lor însuși, ele nu pot fi altfel, căci ele se raportează la ceea ce aparține domeniului profeției. Atîta vreme cît nu s-a găsit un revelator fotografic, imaginile unei plăci, încă în mod incomplet descoperite, rămîn obscure și vagi; însă trebuie să vină timpurile cînd profețiile vor fi arătate și împlinite. O credință comună unește pe toți cei ce au sentimente apocaliptice: istoria n-a ajuns încă la sfîrșitul ei sfîșietor, ea nu-i încă terminată interior și istoria Bisericii are înaintea ei un nou viitor; a doua venire pretinde "plinirea vremii", ca și prima.

Umanitatea istorică înțelege această "plinire" după măsura propriei sale comprehensiuni. Conștiința ortodoxă din zilele noastre înțelege această plinire sub forma ei maximală, ca pătrunderea întregii vieți de către influența Bisericii. În epoca în care despărțirea Bisericii de Stat devine un cuvînt de ordine comun, această idee poate să pară utopică. Dar ea n-a putut să se formeze decît în momentul în care supunerea Bisericii față de Stat s-a dovedit a fi pe sfîrșite, supunere exterioară și interioară, mergînd uneori pînă la sclavie. Se considera totuși această supunere ca regulă a raporturilor reciproce dintre Biserică și Stat, și aceasta se numea "Stat creștin". Renunțînd la această idee, Ortodoxia poate în sfîrșit să pună în mod real problema regenerării interioare a Statului. Nu este aceasta ideea pe care o cuprinde, între altele, profeția împărăției milenare din capitolul 20 al Apocalipsei? Cu siguranță, această sarcină presupune noi puteri, care așteaptă să fie descoperite în Ortodoxie.

Viața Bisericii trebuie să atingă o plenitudine încă necunoscută; pînă în prezent, mîntuirea personală era centrul vieții ei, dar în viitor ea trebuie să descopere puterile vieții publice creștine; nu trebuie să capitulăm înaintea secularizării deja săvîrșite și înaintea revărsării ateismului. Toate acestea nu sînt decît un moment dialectic al dezvoltării istorice, o antiteză, care trebuie să fie urmată de o nouă sinteză. Istoria Bisericii are încă un viitor; sînt încă probleme ce se cer soluționate. Dacă arborele verde al creștinismului pare acum veștejit, nu este oare pentru că Grădinarul a tăiat toate ramurile uscate din via sa, cu scopul ca alte crengi, mai viguroase, să crească în ea?

Acastă idee a unei chemări supreme a Bisericii și a slujbei ei în lume, însuflețește, în forme diferite pe gînditorii ruși din secolele XIX și XX; aceeași idee formează baza ideologică a mișcării ortodoxe a studenților ruși în străinătate. Diferiți gînditori dau acestei idei interpretări deosebite, în timp ce problemele în miezul lor rămîn aceleași. Trăsătura lor comună este apelul la spiritul de *creație*, la inspirație, la transfigurarea vieții. În doctrina lui N. Fedorov, noi înțelegem mai mult decît atît: o chemare la învierea părinților prin fii, ceea ce șterge limitele dintre acest veac și veacul ce va să vie și marginile dintre apocalipsă și eshatologie. Toate aceste aspirații creatoare pot să pară fantezii de gînditori izolați, fără fundament istoric, fără fundament în viața Bisericii. Cu toate acestea, ele provin toate din duhul Bisericii ortodoxe și se nutresc din izvoarele ei subterane. Profetii lui Israel nu păreau oare contemporanilor lor visători de acest gen, cînd ei prevedeau Viitorul peste distrugerea împărățiilor și lumilor? Există pentru acest elan al gîndirii ruse ortodoxe, pentru aceste chemări creatoare, o evidență interioară, mai puternică decît evidența exterioară. Și în tot cazul, omul nu trebuie să schimbe înțelesul rugăciunii domnești: "Vie împărăția Ta! Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pămînt!"

ESHATOLOGIA ORTODOXĂ

"Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină". Acesta este ultimul articol al simbolului credinței; și aceasta este credința tuturor creștinilor. Viața prezentă și drumul care duce la aceea a veacului ce va să vină, "împărăția harului" se va transforma în "împărăție a gloriei". "Chipul acestei lumi trece" (I Cor. 7, 31), tinzînd către sfîrșitul ei. Întreaga percepție creștină a lumii este determinată de acest eshatologism; el nu privează această viață de valoarea ei, ci îi împrumută o justificare nouă și supremă. Creștinismul primitiv este plin de tot sentimentul sfîrșitului apropiat și inevitabil. "Iată, vin îndată! Amin! Vino, Doamne Iisuse!" (Apoc. 22, 20). Aceste cuvinte de foc răsunau ca o muzică cercască în inimile primilor creștini și le ridicau pe un plan "supra-pămîntesc", ca să spunem astfel. Așteptarea unui sfîrșit imediat, tensiunea plină de bucurie, s-au pierdut natural în cursul istoriei. Acest sentiment a fost înlocuit prin acela, că viața noastră se termină repede prin moarte și că o răsplată vine după moarte: în Orient și în Occident, eshatologismul a devenit mai sever și mai sumbru. În același timp s-a dezvoltat în creștinism – în Ortodoxie mai ales – o venerare specială a morții, destul de aproape de ideile Egiptului vechi (există, în general, un fel de legătură "subterană" între pietatea egipteană și Ortodoxie). Trupul mort este îngropat cu venerație, ca sămînța învierii ce va să vină, iar ritualul însuși al înmormîntării este considerat de anumiți scriitori vechi ca o taină. Rugăciunea pentru morți, pomenirea lor periodică, stabilește o legătură între noi și lumea cealaltă; orice trup mort se numește în limba liturgică

"moaște", căci este capabil să fie glorificat. Separarea sufletului de trup este un fel de taină, în care se împlinește în același timp judecata lui Dumnezeu asupra lui Adam cel căzut; ființa omenească se descompune prin separarea anti-naturală a sufletului și a trupului; sufletul se naște din nou, în lumea spirituală. Sufletul, despărțit de trup, devine conștient de spiritualitatea lui și se regăsește în lumea netrupeștilor duhuri – luminoase și întunecoase. În această nouă stare, sufletul trebuie să ia poziție singur în legătură cu lumea nouă. În alți termeni, starea de suflet trebuie să se manifeste așa cum este și să devină evidentă sufletului însuși. Destinele sufletului sînt descrise cu imagini diferite în literatura bisericească, dar doctrina ortodoxă vorbește de ele cu o înțeleaptă incertitudine; căci este un mister care nu se poate pătrunde decît în experiența vie a Bisericii. Există totuși o axiomă a conștiinței bisericești: lumea morților și lumea viilor sînt deosebite, dar zidul de separare nu este de nepătruns pentru iubire și pentru puterea rugăciunii. Rugăciunea pentru morți, fie în cursul jertfei euharistice, fie în afară de liturghie, ocupă un loc important în Biserica ortodoxă. Aceasta crede cu tărie în acțiunea reală a acestor rugăciuni. Ea poate să amelioreze-starea sufletelor păcătoșilor și să le elibereze din locul de pustiire, să le scoată din iad. Desigur, această acțiune a rugăciunii presupune nu numai o mijlocire pe lîngă Creator, ci și o acțiune directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletului, susceptibilă să-l facă demn de iertare.

Biserica ortodoxă distinge două stări în lumea de dincolo de mormînt; de o parte, fericirea raiului; de altă parte, suferințe din care omul poate să se elibereze, grație rugăciunilor Bisericii și grație unei schimbări interioare în sufletul însuși. Posibilitatea anumitor suferințe, din care nici o scăpare nu mai este cu putință, nu

este exclusă în sine. Asemnea suferințe există ele de fapt? Vom reveni mai târziu asupra acestui punct. Biserica ortodoxă nu cunoaște un purgatoriu, ca *loc*, sau stare specială. Nu sînt destule fundamente biblice și dogmatice pentru a admite existența unui al treilea loc de acest fel. Cu toate acestea, nu se poate nega posibilitatea unei *stări* de purificare (idee comună Ortodoxiei și catolicismului). Din punctul de vedere *al religiei practice*, distincția între iad și purgatoriu este imperceptibilă, căci destinele de dincolo de mormînt ale fiecărui suflet ne sînt complet necunoscute. Ceea ce interesează în fond nu este deosebirea între iad și purgatoriu ca două locuri diferite, în care ar locui sufletele; ci mai degrabă deosebirea lor ca *stări* diferite și, ca urmare, posibilitatea de eliberare din muncile iadului și de trecere din starea de reprobare în starea de justificare. În acest înțeles, ne putem întreba nu dacă există un purgatoriu, ci mult mai degrabă dacă există un "iad definitiv". Altfel zis, iadul nu este el un fel de purgatoriu? Biserica, cel puțin, nu cunoaște margini în eficacitatea rugăciunilor pentru cei ce s-au mutat din această lume în uniune cu ea și crede în acțiunea acestor rugăciuni.

Biserica nu judecă destinul celor ce nu-i aparțin, ori s-au separat de ea; ea îi lasă în mila dumnezeiască. Dumnezeu a voit, ca destinele de dincolo de mormînt ale celor ce n-au cunoscut pe Hristos și n-au intrat în Biserica sa, să ne rămînă necunoscute. O anumită speranță ne este dată de învățămîntul Bisericii despre coborîrea și predicarea lui Hristos în iad, adresată întregii umanități precreștine. S-a spus doar că Dumnezeu "...voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină." (I Tim. 2, 4). Totuși n-au existat pînă în prezent definiții ale Bisericii despre destinele necreștinilor, adulți și copii. Cercetările speculative și opiniile teologice sînt deci libere în privința acestui subiect.

Eshatologia individuală a morții și a lumii de dincolo de mormânt a înlocuit, pînă într-o măsură, eshatologia generală a celei de a doua veniri. Din timp în timp, sentimentul așteptării lui Hristos care vine, rugăciunea: "vino, Doamne Iisuse", se aprinde cu o flacără nouă în suflete, luminîndu-le cu o licărire din cealaltă lume. Acest sentiment nu trebuie niciodată să slăbească în umanitatea creștină, căci el este – într-un anumit înțeles – măsura iubirii ei pentru Hristos. De altfel eshatologismul poate să aibă două aspecte: un aspect luminos, și unul întunecat. Acesta din urmă s-a datorat uneori, în istorie, unei frici și unei panici religioase: de exemplu, anumiți vechi credincioși ruși se ardeau ei înșiși pentru a se mîntui de anticristul domnitor. Dar eshatologismul poate și trebuie să aibă un aspect de bucurie, îndreptat către Hristos care vine. Pe măsură ce istoria înaintează, noi îi ieșim întru întîmpinare și razele luminii care-i luminează a doua venire devin sensibile. Avem înaintea noastră o nouă epocă a vieții Bisericii, iluminată de aceste raze. A doua venire a lui Hristos nu este numai îngrozitoare pentru noi (căci El va veni ca un Judecător), ci și glorioasă, căci El va veni în slava Sa; și această slavă este deopotrivă preamărirea lumii și plenitudinea întregii creații. Starea glorificată, inerentă trupului lui Hristos înviat, va fi împărtășită creației în întregime: un cer nou și un nou pămînt vor apărea, un pămînt transfigurat, înviat cu Hristos și cu umanitatea sa. Toate acestea vor fi în legătură cu învierea morților, săvîrșită de Hristos și îngerii săi. Această înviere este reprezentată în Scriptură în mod simbolic: sînt întrebuintate în ea imaginile apocalipselor iudaice. Într-un chip sau altul, moartea este învînsă și tot neamul omenesc, eliberat de puterea morții, apare pentru înfrîna oară în întregime, formînd o unitate, pe care nu o dizolvă succesiunea generațiilor; înaintea conștiinței neamului omenesc, se va pune problema *operei* lui *comune* în istorie. Dar va fi în același timp o judecată, teribila judecată a lui Hristos asupra umanității.

Doctrina ortodoxă privitoare la Judecata de Apoi, întrucât decurge din Scriptură, este comună lumii creștine în întregime. Cea din urmă deosebire între oi și țapi, moartea și iadul, condamnarea, muncile veșnice, de o parte; împărăția cerurilor, fericirea veșnică, contempla-rea Domnului, de altă parte, – iată capătul căii terestre a umanității. O judecată presupune nu numai posibilitatea justificării, ci și pe aceea a condamnării: este un adevăr evident. Orice om care-și mărturisește păcatele știe totdeauna că el a meritat să fie osândit de Dumnezeu: "De te vei uita la fărâdelegi, Doamne, cine va suferi?" (Ps. 129, 3). Dar nădejdea în milostivirea divină subzistă mereu, căci Dumnezeu este cel ce ne-a creat. "Al tău sînt, mîntuiește-mă" (Ps. 118, 94). La Judecata de Apoi, în care Mîntuitorul însuși, blînd și smerit cu inima, va fi Judecător al Adevărului, făcînd dreptate în numele Tatălui său, în ce va consta deci milostivirea? Ortodoxia răspunde la această întrebare prin mijlocirea iconografiei. Pe icoanele Judecății, se reprezintă, la dreapta Fiului, Fecioara Prea Curată, care îi cere milostivire, în numele iubirii sale materne, căci ea este Maica lui Dumnezeu și Maica întregului neam omenesc. El i-a încredințat milostivire, cînd a primit de la Tatăl judecata adevărului (Ioan 5, 22 și 27). Dar se descoperă încă o altă taină: Maica lui Dumnezeu, "Pneumatofora", este intermediara vie a Sfîntului Duh și – prin ea – Sfîntul Duh participă la Judecata de Apoi. Nu este om, care să fie fără de păcat și care – chiar printre oi – să nu fie un "țap", într-un fel oarecare. Dar Duhul mîngîietor vindecă și restaurează creatura acoperită de răni; îi dă har prin milostivirea divină. Atingem aici antinomia religioasă – iertare, osîndire – care mărturisește despre *taina* voinței divine.

Rămîne totuși în eshatologia creștină, problema *veșniciei* muncilor iadului și a reprobățiunii definitive a celor ce sînt trimiși în "focul cel veșnic, pregătit diavolului și îngerilor lui". Din timpurile cele mai vechi, anumite îndoieli au fost formulate cu privire la durata eternă a acestor chinuri; nu s-a văzut uneori în ele decît

un mijloc provizoriu, pedagogic, ca să spunem astfel, de a acționa asupra sufletelor și se nădăjduia într-o restaurație finală, ἀποκατάστασις. Din antichitatea cea mai timpurie, s-au aflat două tendințe în eshatologie: o tendință rigoristă afirma că muncile sînt eterne, adică definitive și fără de sfîrșit; alții, ca Augustin, numiți în mod ironic "milostivii" (*miseriordes*), negau eternitatea muncilor și persistența răului în creație și mărturiseau biruința definitivă a Împărăției lui Dumnezeu, cînd "Dumnezeu va fi totul în toți". Învățătura de "apokatastasis" nu este numai a lui Origen, a cărui Ortodoxie este îndoielnică din cauza unora din opiniile lui; ci este și a Sf. Grigorie de Nisa, glorificat de Biserică – ca învățător, precum și a discipolilor săi. Se credea că doctrina lui Origen fusese condamnată în secolul V ecumenic; dar studiile istorice recente nu mai permit să se afirme așa ceva. Cît despre doctrina Sf. Grigorie, dezvoltată cu mult mai multă consecvență, și liberă de teoriile origeniene despre preexistența sufletelor, ea n-a fost niciodată condamnată. În consecință, ea păstrează dreptul ei de cetățenie în Biserică, cel puțin în calitate de opinie teologică (*theologumenon*). Este adevărat că *opinia predominantă*, expusă în cea mai mare parte a manualelor dogmatice, nu se oprește la chestiunea de apokatastasis, sau exprimă idei apropiate rigorismului catolic. Pe de altă parte, anumiți gînditori au profesat și profesează încă idei influențate de doctrina Sf. Grigorie de Nisa (sau, în tot cazul, mai complexe decît rigorismul obișnuit). Se poate deci prevedea că această chestiune va mai fi tratată de multe ori și va fi lămurită de lumini noi, trimise Bisericii de Sfîntul Duh. În tot cazul, nici un rigorism nu ne poate lua nădejdea, pe care ne-o dau cuvintele triumfătoare ale Sf. Pavel: "Căci Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, pentru ca pe toți să-i mîntuiască. O, adîncul bogăției, al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu...!" (Rom. 11, 32, 33).

ORTODOXIA ȘI HETERODOXIA

(CELELALTE CONFESIUNI CREȘTINE)

Din tot ceea ce am spus, se poate deduce o definiție a raporturilor dintre Ortodoxie și celelalte confesiuni creștine. Să notăm în primul rând, că Biserica ortodoxă este conștientă că reprezintă Biserica adevărată, posedând plenitudinea și nestricăciunea adevărului în Sfântul Duh. De aici decurge concepția pe care și-o face Biserica ortodoxă despre celelalte confesiuni, care s-au separat – imediat sau nu – de unitatea bisericească: ea nu poate decât să dorească un lucru, să aducă la ortodoxie lumea creștină în întregime, pentru ca toate confesiunile să se contopească în Ortodoxia universală. Aceasta nu este proba unui spirit de prozelitism sau de imperialism; ci logica însăși a lucrurilor, căci adevărul este unul și nu se poate măsura cu jumătăți de adevăr. Nu este nici un semn de orgoliu, căci paza adevărului este încredințată unui anumit depozitar, nu pentru meritele lui, ci prin alegere; și istoria poporului ales, precum și a Ortodoxiei, arată că foarte puțini pot fi demni păzitori ai săi. Adevărul este însă inflexibil și neînduplecat; el nu suporta compromis.

Prin urmare, lumea creștină trebuie să devină ortodoxă. Dar care este înțelesul acestor cuvinte? Se impune oare intrarea într-o organizație bisericească determinată? Este vorba de o cucerire a imperialismului ecleziastic? Nici nu există însă, în Ortodoxie, o organizație bisericească unică, în care să se poată intra; Biserica ortodoxă este un sistem de Biserici naționale, autocefale, în legătură una cu alta. Desigur, persoane izolate s-au adăugat adesea și se adaugă mereu Ortodoxiei,

devenind membrii unciă dintre Bisericile naționale; dar acest fapt nu soluționează nicidecum chestiunea raporturilor dintre comunitățile bisericești. Singura soluție ar fi următoarea: aceste comunități, păstrînd caracterele lor istorice, naționale și locale, să se apropie de doctrina și de viața ortodoxă și să devină capabile de a intra în unitatea Bisericii ecumenice, în calitate de Biserici autonome sau autocefale. Această reuniune exterioară presupune, fără nici o îndoială, o mișcare interioară corespunzătoare. O astfel de mișcare nu este imposibilă, căci toate comunitățile bisericești, chiar și acelea al căror drum s-a îndepărtat mult de al Bisericii, păstrează o parte însemnată din tradiția universală și – în consecință – ele participă la Ortodoxie: ele posedă toate "ungrăunte" de Ortodoxie. Și acest spirit ortodox, care sălășluiește în Biserica universală, este mai vădit în ochii lui Dumnezeu decît în ai oamenilor; în primul loc, toți cei ce au trecut prin botez sînt creștini, deci sînt, într-un anumit înțeles, ortodocși. Căci Ortodoxia se compune așa zicînd din două cercuri: un cerc larg – curtea bisericii, un cerc strîmt – biserica și sfînta sfintelor. Ortodoxia nu vrea să supună pe nimeni, ea vrea numai să facă adevărul înțeles tuturor: dar acest lucru îl săvîrșește, în afară de eforturile oamenilor, Sfîntul Duh, care locuiește în Biserică. Ortodoxia nu face caz de supunerea exterioară; dacă o astfel de supunere este necesară, aceasta nu se întîmplă decît pentru a tranșa chestiunea canonică a comunității, care se adaugă unității ecumenice, sau pentru a preîntîmpina pretențiile ambițioase ale unei biserici locale (fapt despre care se pot cita multe exemple istorice). Idealul "unirii Bisericilor", sub forma lui contemporană, se realizează prin intrarea comunităților creștine în sînul Ortodoxiei, dar numai în cazul cînd maximul și nu minimul din bunul comun al Bisericilor servește de bază. Degajîndu-se un

minimum abstract, asupra căruia toate societățile bisericești ar cădea de acord, nu se poate deloc ajunge la unitate; acesta nu poate să fie decît un prim pas în drum. Numai o apropiere între Biserici, bazată pe maximumul din binele lor comun, poate să aducă lumea creștină la unirea reală. Acest maximum este Ortodoxia. Nu poate să fie vorba de un fel de amalgam sau de compromis, asemănător unui esperanto religios, nici de o indiferență față de toate chestiunile dogmatice, nici de ceva nou în istoria Bisericii: într-un asemenea caz, întreaga viață anterioară a Bisericii ar fi fost o eroare, o neînțelegere, o neființă. Ortodoxia este calea interioară, necesitatea interioară pentru Biserica universală în drumul ei către unitate: numai în Ortodoxie problemele puse de confesiunile creștine găsesc o soluție și un sfîrșit, căci ea este cea care posedă adevărul. Ortodoxia nu este *una* din confesiunile istorice: Ortodoxia este Biserica însăși în adevărul său. Se poate chiar adăuga că, devenind o confesiune, Ortodoxia nu-și manifestă întreaga putere și glorie universală: ea se ascunde, ca să spunem astfel, în catacombe. Mișcarea către reconstituirea Ortodoxiei universale se face de la sine, irezistibil, în lume sub ochii noștri, pe măsură ce încetează tendința de izolare a sectelor, pe măsură ce spiritul ecumenic triumfă asupra fariseismului sectar. Aceasta nu provine cîtuși de puțin din prozelitismul ortodox, căci așa ceva nu există; și Ortodoxia istorică contemporană chiar n-ar găsi poate puteri suficiente pentru această sarcină. Duhul lui Dumnezeu, el este cel ce conduce popoarele la Ortodoxie, cu toată slăbiciunea și îngustimea oamenilor. Cu adevărat, care este fenomenul cel mai important al vieții spirituale a lumii creștine contemporane? Este căutarea Bisericii ecumenice, a unității integrale. Nu se poate realiza această unitate decît prin două mijloace: "sinodalitatea" ortodoxă sau monarhia bisericească autoritară. Succesele și

cuceririle autoritarismului bisericesc pot să fie destul de considerabile și vor mai fi poate încă în viitor. Cu toate acestea se poate afirma, că cucerirea lumii creștine printr-o religie de autoritate este un scop fără putință de ajuns; dacă așa ceva s-ar realiza, ar fi o probă de reacție și de decadență spirituală. Creștinismul de formă autoritară devine din ce în ce mai izolat în lumea creștină (acest lucru a devenit destul de evident după conferința de la Lausanne). Împotriva otrăvurilor etatismului, "juridicismului", a monarhismului bisericesc într-un cuvânt, organismul totdeauna viu al Bisericii elaborează în mod constant contra-otrăvuri. Cu tot triumful autorității într-una din confesiunile creștine, conștiința integrală a Bisericii ecumenice continuă să trăiască în profunzimi și tinde în mod natural la o altă unitate – unitatea interioară, în lumea protestantă. Cele două nume de Stockholm și Lausanne simbolizează mișcarea către reunire, care începe în sînul lumii creștine și care a dat deja roade. Dar această mișcare aduce o *revizuire* și un *control* al locului spiritual al comunităților creștine. Ea va conduce irezistibil, prin forța însăși a lucrurilor, la aprofundarea chestiunilor privitoare la tradiția bisericească; și, ca urmare, va provoca o întoarcere, mai întâi imperceptibilă, la Ortodoxie. Această întoarcere devine deja vizibilă în mișcările avansate ale lumii protestante, mișcări care se desemnează ele însele ca *hochkirchliche Bewegung*. Grație tendințelor moderne de a restaura *plenitudinea* tradiției, grație anumitor mișcări, care acționează pentru eliberarea catolicismului de sistemul roman, o apropiere importantă se schițează față de Ortodoxie; dar actul decisiv, poate că încă îndepărtat, ar consta în restabilirea ierarhiei de succesiune apostolică acolo unde ea a fost suprimată. Un loc aparte este ocupat în această mișcare de Biserica *episcopală* din Anglia, America și din alte țări. Nu voi aborda chestiunea validității hirotoniilor

anglicane, chestiune canonică și nu dogmatică, ce n-ar putea să fie soluționată pentru Biserica Ortodoxă decât de o autoritate bisericească competentă. În tot cazul, Biserica episcopală este, în lumea protestantă întreagă, cea mai apropiată de Ortodoxie. Printre diferitele tendințe ale anglicanismului, mișcarea "anglocatolicilor", devine din ce în ce mai importantă; ea se atașează cu perseverență la restabilirea tradiției vechi și se apropie de Ortodoxie. Se poate nădăjdui, că reuniunea Ortodoxiei și a Bisericilor episcopale anglo-americane va fi opera unui viitor destul de apropiat și că acest moment va fi decisiv în istoria restabilirii unității pierdute a Bisericii, precum și pentru pacea în Orient și Occident.

Biserica ortodoxă ia parte la mișcarea interconfesională ecumenică, la care catolicismul nu participă în nici un chip. De unde vine o asemenea diferență de atitudine între aceste două părți ale Bisericii separate? Participarea Ortodoxiei la această mișcare nu înseamnă nicidecum că ea poate să renunțe în vreo măsură la tradiția ei, sau că ea poate să accepte vreun compromis. Relațiile cu confesiunile eterodoxe pot ajuta Biserica ortodoxă să atingă mai multă plenitudine și largime. Dar Ortodoxia este prezentă la conferințele acestei mișcări pentru a mărturisi adevărul. Aceste conferințe nu sînt sinoade, nu sînt decît adunări prealabile, sînt o "conciliere"; nu există motive, pentru care Ortodoxia ar trebui să evite asemenea conferințe. Dimpotrivă, iubirea creștină cere ca fiecare ortodox să-și mărturisească credința, să se facă "tuturor toate", cum spune apostolul, "pentru ca măcar pe unii să-i dobîndească" (I Cor. 9, 22). Ortodoxia nu este separată de lumea creștină întreagă prin zidul unei puteri absolute, a cărei recunoaștere prealabilă s-ar impune. Acest obstacol nu există pentru Ortodoxie; ea poate să întrețină relații, în toată libertatea și sinceritatea, cu

lumea creștină în întregime, rămânând mereu ceea ce este. Biserica ortodoxă nu-și pune nădejdiile în eforturile omenești și în zelul misionar al membrilor ei, ci în puterea Duhului lui Dumnezeu, care sălășluiește în Biserică și care conduce popoarele la unitate. Această unitate nu se poate găsi decît în Ortodoxie. Neamurile *caută* astăzi Ortodoxia, adesea fără să știe; neamurile o vor găsi, căci s-a spus: "Căutați și veți afla".

XVIII

CONCLUZIE

Ortodoxia istorică trece actualmente printr-o criză. Dușmanii ei îi văd deja în aceasta moartea și distrugerea; dar noi, ortodocșii, trebuie să vedem începutul unei ere noi. Această criză este în legătură cu revoluția rusă, cu căderea imperiului ortodox; se poate asemana în importanță cu căderea Bizanțului și cu luarea Constantinopolului de către turci, când lumea creștină, lumea ortodoxă mai ales, încerca o zguduire analoagă. În ceasul de față, Biserica rusă, cea mai mare printre Bisericile ortodoxe, se găsește sub jugul celei mai groaznice dintre persecuțiile pe care le cunoaște istoria. În ochii celor ce nu cred, existența ei însăși este amenințată. Dar în ochii celor ce cred, Biserica rusă este aleasă în întreaga creștinătate să poată, după ce va fi trecut proba focului, să se manifeste în duh, în adevăr și în libertate. În acest sens, este imposibil să nu se vadă că destinele Bisericii ruse cuprind pe ale întregii creștinătăți. Excluderea Rusiei din viața mondială face imposibilă restabilirea vieții economice și politice; tot așa, fără Biserica rusă, nu se pot hotărî chestiunile cele mai importante ale unirii creștine. Întreaga umanitate creștină, care se găsește în prezent înaintea unui viitor nou, începe să înțeleagă importanța mondială a destinelor Ortodoxiei. Dar acest viitor există pentru Biserică? Pentru Ortodoxie există un trecut, ca o tradiție sfântă, dar rămîne loc pentru viitor? Da, căci Ortodoxia *nu este* împlinită, și aceasta nu numai în fapt ci și în principiu; deasupra Ortodoxiei, nu există o altă cupolă decît bolta cerească; Biserica Ortodoxă a înțeles făgăduința Mîntuitorului Iisus în privința Duhului Mîngîietor, care "vă va vesti lucrurile ce vor veni".

Biserica Ortodoxă se găsește în fața unor noi probleme, în fața unor noi perspective; ea conține nu numai țelul de ajuns, ci și calea creatoare ce duce la el. "Înnoi-se-vor ca ale vulturului tinerețile tale" (Ps. 102, 5). Duhul lui Dumnezeu, creator, care sălășluiește în Biserică, cheamă la această înnoire, despre care Mântuitorul a zis: "Fără măsură dă Domnul Duhul". Aceasta nu se poate petrece decât cu o condiție: existența libertății, la care umanitatea nu mai poate renunța, umanitatea care devine matură pentru plenitudinea vieții Bisericii cu darurile ei de har. Este tocmai ceea ce va înlesni Ortodoxia, care este centrul arătat și ascuns și adevărul tuturor confesiunilor creștine, împărțite astăzi, dar chemate să se reunească într-o singură turmă, sub Un Singur Păstor. Așa să fie!

CUPRINS

PREFAȚA AUTORULUI LA EDIȚIA ROMÂNEASCĂ	5
I BISERICA	7
II TRADIȚIA BISERICEASCĂ	15
III IERARHIA BISERICEASCĂ	45
IV UNITATEA BISERICII	99
V SFINȚENIA BISERICII	107
VI DOGMATICA ORTODOXĂ	113
VII TAINELE	125
VIII FECIOARA ȘI SFINȚII ÎN ORTODOXIE	131
IX CULTUL ORTODOX	143
X ICOANELE ȘI CULTUL LOR	155
XI MISTICA ORTODOXĂ	161
XII ETICA ORTODOXĂ	171
XIII ORTODOXIA ȘI STATUL	175
XIV ORTODOXIA ȘI VIAȚA ECONOMICĂ	185
XV ORTODOXIA ȘI GÎNDIREA APOCALIPTICĂ	197
XVI ESHATOLOGIA ORTODOXĂ	201
XVII ORTODOXIA ȘI HETERODOXIA	207
XVIII CONCLUZIE	213